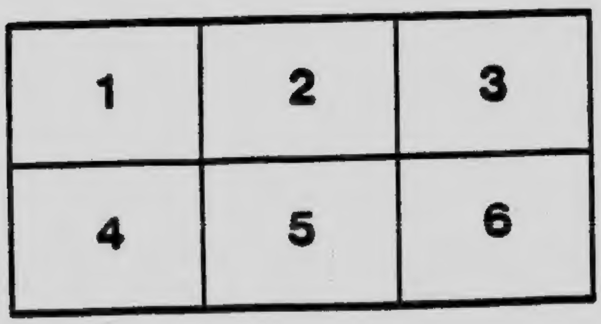

1
2
3


1
2
3


1
2
3
4
5
6

TRACTATUS

DE

VIRTUTIBUS INFUSIS

AD MENTEM D. THOMÆ

AUCTORE P. LECOURTOIS, D. D.
C. J. M.



HALIFAXIÆ:
IN MAJORI SEMINARIO
A SANCTISSIMO CORDE B. M V.
1913

710.00

DE VIRTUTIBUS INFUSIS

TRACTATUS

DE

VIRTUTIBUS INFUSIS

AD MENTEM D. THOMÆ

AUCTORE P. LECOURTOIS, D. D.
C. J. M.

HALIFAXIÆ:
IN MAJORI SEMINARIO
A SANCTISSIMO CORDE B. M V.
1913

IMPRIMATUR

PARISIIS, die 2ª Januarii, 1913.

A. LEDORÉ, PRÆP. GEN., C. J. M.

NIHIL OBSTAT

T. J. DALY, V. G., CENSOR.

IMPRIMATUR

HALIFAXIÆ, die 17ª Januarii, 1913.

ED. McCARTHY,

ARCH. HALIFAXIENSIS.

INDEX

CAPUT QUARTUM.

De Charitate.

ERRATA.

p. 15, lin. 9, "pam" lege jam.
p. 33, lin. 25, "conmmunius" lege communius.
p. 35, lin. 17, "charitatate" lege charitate.
p. 37, lin. 5, "perfecto" lege perfecta.
p. 55, lin. 19, "perbibetur" lege perhibetur.

INTRODUCTIO

Promissam Terram jamjam ingressuris, duo erant Hebræis perficienda, scilicet: Jordanem fluvium transire et terræ populum debellare. Quorum quidem primum, divino miraculo interveniente, breve debebat esse et facile; alterum vero longum et arduum: incolæ enim terræ hujus multi erant et pugnaces. Quod significavit Deus Josue, quando post mortem Moysi dixit ei: "surge, et transi Jordanem istum tu, et omnis populus tecum, in terram, quam dabo filiis Israel . . . **Confortare et esto robustus**; tu enim sorte divides populo huic terram, pro qua juravi patribus suis, ut traderem eam illis. . . . Confortare igitur et esto robustus valde. . . . **Ecce præcipio tibi, confortare et esto robustus.** Noli metuere, et noli timere; quoniam tecum est Dominus Deus tuus in omnibus ad quæcumque perrexeris." Josue. I).

Porro terra illa, in quam Josue introduxit populum Dei, umbra fuit alterius illius terræ nobis repromissæ, quam, Christo duce, ingredi debemus; illius, inquam, terræ viventium, in qua "mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt" (Apoc. XXI, 4).

Ut hanc vero beatam terram occupare possimus, duo pariter requiruntur, quorum primum, satis facile, est Baptismus, cujus figura fuit miraculosus ille Jordanis transitus; alterum autem multo difficilius, est contra salutis hostes fortis et perseverans usque ad mortem debellatio. Nam Baptismus abstergit utique originalis culpæ labem, nosque constituit filios Dei et hæredes regni ejus; haud vero a nobis aufert eam, quæ nos inclinat ad peccatum, triplicem concupiscentiam, peccati

originalis sequelam, contra quam jugiter dimicare debemus, si terram viventium, quam nemo immundus ingredi potest, possidere velimus.

Hinc, in persona Josue, unicuique nostrum Dominus dicit: "Ecce præcipio tibi, confortare et esto robustus." Quomodo vero fortes efficimur et robusti, nisi virtutes diligenter colendo, tum supernaturaliter nobis a Deo in Baptismo infusas, tum fideli nostra cooperatione acquisitas et auctas, quibus "veritatem facientes in charitate," ex infantibus quibus lacte opus est, non solido cibo, paulatim crescimus "in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi?" "Omnis enim qui lactis est particeps, expers est sermonis justitiæ; parvulus enim est. Perfectorum autem est solidus cibus; eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali." (Ephes. IV, 13, 15; Hebr. V, 12, 13, 14).

"Per virtutem, ait Angelicus Doctor, perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur. Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas: una **quidem proportionata humanæ naturæ,** ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ, **alia autem est beatitudo naturam hominis excedens,** ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quamdam divinæ naturæ participationem, secundum quod dicitur (2 Petr. I, 4) quod per Christum facti sumus consortes divinæ naturæ."

Sed, quia non minus Deus providet his quos diligit ad supernaturale bonum habendum quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum, sicut promisit Josue cum illo esse in omnibus ad quæcumque perrecturus erat, ad terram promissam obtinendam, ita etiam nobiscum est ad regnum cœleste consequendum. Nempe, infunduntur homini divinitus, ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ, primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde spes, charitas, et aliæ virtutes, quibus perficitur ad

operationes ordinandas in finem vitæ æternæ. (cf. S. Thom. I, II, q. LXII, a. 1. QQ. Disp. de Virtut. in Comm. q. I, a. 10, et alibi passim).

Jamvero de Gratia, quæ dat animæ quoddam spirituale esse, quo consortes efficimur divinæ naturæ, jam fuit tractatum. Remanet ut de Virtutibus dicamus, quæ sunt proxima actionum in finem vitæ æternæ ordinandarum principia, quibus instructus homo potest rapere, quod vim patitur, regnum cœlorum, cujus, gratia divina, constituitur hæres.

Brevem hunc tractatum conficiemus, fideliter inhærendo vestigiis Angelici Doctoris, cujus ipsa verba sæpissime adhibebimus, quum nihil ipsis clarius et brevius dici possit: **dividemusque in quatuor capita, quorum primum erit de Virtutibus in Communi, de Donis Spiritus Sancti, de Beatitudinibus et Fructibus Spiritus Sancti; secundum de Fide; tertium, de Spe; quartum, de Charitate.**

De Virtutibus moralibus non erit specialis tractatio, quia ad rectam earum intelligentiam, sufficienter dicetur in primo capite. Quod si plura, hac de re, quis velit habere, consulat auctores Theologiæ moralis et Theologiæ asceticæ, et maxime S. Thomam (II, II, a quæstione XLVII usque ad finem).

CAPUT PRIMUM

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

ARTIC. 1us NOTIO VIRTUTIS IN COMMUNI.

(I). **Quoad nomen,** virtus potentiæ complementum designat, ait S. Thomas. Unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet potest sequi suum impetum vel motum, virtus enim, secundum suum nomen, potentiæ perfectionem demonstrat. In hoc sensu, nomen virtutis de quacumque re dici potest, nam virtus equi est quæ facit ipsum bonum et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cujuscumque alterius. Hinc dicitur (Is. xxxii, 6) "Verbo Domini cœli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum." Et (Joel ii, 22) "Lignum attulit fructum suum, ficus et vinea dederunt virtutem suam." (S. Thomas, de Virtutibus in communi, q, 2 art. 1us).

(II). **Quoad rem,** virtus definitur: "Habitus afficiens bene potentiam hominis aliquo modo rationalem ad eliciendam operationem naturæ hominis consentaneam."

(a) Dicitur **habitus**; non ille habitus, qui est specialis categoria, et definitur: "accidens rei corporeæ adjacens per modum ornamenti," sed habitus qui est quædam species qualitatis et definitur: "dispositio secundum quam aliquis tam in se quam ad aliquid operandum bene vel male se habet. De ratione habitus est ut sit dispositio in sua linea suoque genere perfecta, ac per hoc firmiter de se inhærens, ita ut, si hæc conditio desit, non proprie habitus, sed simplex dispositio habeatur. (I, II, q, XLIX, a 2, ad. 3um).

(b) Dicitur **"habitus afficiens bene"**; secundum enim convenientiam ad naturam vel disconvenientiam ab ipsa distinguuntur specie habitus bonus et malus: habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis, habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ. Jamvero virtus non potest esse nisi habitus bonus; perficit enim potentiam in comparatione ad actum perfectum. Hinc definitur a S. Augustino: "bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nemo male utitur."

(c) Dicitur **"habitus afficiens bene potentiam hominis"**; omni quidem habitui convenit habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit; natura autem rei habet ordinem ad operationem; unde habitus habet ordinem ad operationem, quæ est finis naturæ. Sed quidam habitus habent ad operationem ordinem mediatum tantum, ii scilicet qui sunt in substantia sicut in subjecto, cujusmodi est gratia sanctificans, alii vero habent ad operationem ordinem immediatum, ii nempe quorum subjectum est aliqua potentia, cujusmodi sunt virtutes. Hi habitus operativi dicuntur, illi substantivi.

(d) Dicitur demum "afficiens bene potentiam hominis **aliquo modo rationalem."** Non enim omnis potentia hominis est subjectum virtutis; nam "sunt quædam potentiæ quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad actus suos, sicut potentiæ naturales activæ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur virtutes; potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus." (I, II, q. L, a, 1) Additur tamen **"aliquo modo rationalem,"** nam irascibilis et concupisci-

bilis possunt esse subjectum virtutis, in quantum natæ sunt rationi obedire. "Dupliciter enim considerari possunt: uno modo secundum se, in quantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint subjectum virtutis; alio modo possunt considerari in quantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire, et sic possunt esse subjectum virtutis humanæ" (Ibid. q. LVI, a. 4).

Hæc fusius exponuntur ab angelico Doctore (De virtutibus in Communi q. I, art. 1[us]) "Secundum diversam conditionem potentiarum, ait, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens, aliqua tantum acta vel mota, alia vero agens et acta.

Potentia igitur quæ est tantum agens, non indiget ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis est autem potentia divina, intellectus agens et potentiæ naturales. Unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentiæ in seipsis completæ.

Aliæ vero potentiæ sunt tantum actæ quæ non agunt nisi ab aliis motæ, nec est in iis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt, et tales sunt vires sensitivæ secundum se consideratæ, unde dicitur quod sensus nullius actus est principium; et hæ potentiæ perficiuntur ad actus suos per aliquid superinductum, quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsæ potentiæ secundum quod sunt actu passæ a suis activis.

Potentiæ vero illæ sunt agentes et actæ quæ ita moventur a suis activis quod tamen per eas non deter-

minantur ad unum, sed in eis est agere, sicut vires **aliquo modo rationales**; et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquod superinductum quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum **formæ quiescentis et manentis in subjecto**, ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur, quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsæ potentiæ, neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis, neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium, sed sunt habitus secundum quos potest quis agere quum voluerit.

Ex his potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus: Primo ut sit **uniformitas** in sua operatione, ea enim quæ ex sola operatione dependent facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita;—secundo, ut **operatio perfecta in promptu habeatur**; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, quum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione, sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiæ habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens;—tertio ut **delectabiliter** perfecta operatio compleatur, quod quidem fit per habitum, qui, quum sit per modum cujusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit et per consequens delectabilem.[1]

[1] Eleganter suo more S. Franciscus Salesius ita describit devotionem: "La vraie et vivante dévotion, ô Philothée, présuppose l'amour de Dieu, ains elle n'est autre chose qu'un vrai amour de Dieu, et non pas toutefois un amour tel quel ...., mais quand il est parvenu jusqu'au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, mais nous fait opérer soigneusement, frequemment et promptement, alors il s'appelle dévotion; les autruches ne volent jamais, les poules volent pesamment, toutefois bassement et rarement; mais les aigles, les colombes et les arondelles volent souvent, vitement et hautement." (Introd. à la vie dév. Ière Partie, chap. 1).

Huic definitioni quam exposuimus concordat ea quæ ex operibus S. Augustini desumpta est, scilicet "virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur." Hæc convenit virtutibus tam acquisitis quam infusis. Si vero addas aliud membrum, scilicet: "quam Deus in nobis sine nobis operatur, tunc definitio non convenit nisi virtutibus infusis." (cf. Mazzella, De virtut. infusis, disp. I., artic. 1us 7).

Artic. 2us. DE DISTINCTIONE VIRTUTUM.

1°. Ratione subjecti, virtutes dividuntur in **intellectuales et morales.** "Nam virtus humana, ait S. Thomas, est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet: intellectus sive ratio et appetitus. Hæc enim sunt duo moventia in homine Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si vero sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis; unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

(A) Ipsa vero virtus intellectualis est **speculativa,** vel **practica.**

(a) Speculativa ea est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc est enim bonum ejus. Hujus autem modi virtus est triplex; nempe 1: **intellectus,** qui est habitus principiorum; 2: **sapientia,** quæ considerat altissimas causas; 3: **scientia,** quæ se extendit ad diversa genera scibilium et descendit ad conclusiones.

(b) Virtus autem intellectualis **practica** duplex est: scilicet **ars**, quæ est recta ratio aliquorum operum faciendorum, et **prudentia**, quæ est recta ratio agibilium. "Differt enim facere et agere, quia factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut ædificare, secare et hujusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et hujusmod' Sic igitur se habe prudentia ad hujusmodi actus humanos, sicut se habet ... ad exteriores factiones." I, II, q. LVII, a. 4 in corpore).

(B) Sicut autem ratio bene disponitur per habitum virtutis intellectualis, ita vis appetitiva bene disponitur per habitum virtutis moralis, quæ quadruplex recensetur, sive consideretur principium formale virtutis, sive, subjectum ejus, scilicet: prudentia, quæ etiam enumeratur inter virtutes intellectuales, justitia, temperantia, fortitudo. **Prudentia** perficit **rationem**; **justitia, voluntatem**; **fortitudo, irascibilem**; **temperantia, concupiscibilem.**

2°. Ratione **causæ efficientis**, virtutes distinguuntur in **naturales, acquisitas** et **infusas.**

(a) **Naturales virtutes** eæ sunt quas cum natura ab auctore naturæ accipimus; talis est habitus primorum principiorum, qui est a natura. (II, II, q. LI, a 1).

(b) **Acquisitæ** eæ sunt quas ipsi nostris actibus efficimus Ita "habitus virtutum moralium causantur in appetivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu secundum quod movetur a primis propositionibus." (Ibid, a, 2).

(c) **Infusæ** eæ sunt quas impertitur nobis Deus ut auctor donorum supernaturalium. Aliæ tamen sunt **infusæ per accidens, aliæ infusæ per se.**

1°. Infusæ per accidens eæ sunt quas Deus homini infundit, virtute tamen naturali possunt causari, "sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium

linguarum, quas homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte." (a. 4).

2°. Infusæ vero per se eæ sunt quibus homo bene disponitur ad finem beatitudinis æternæ; unde, quum hic finis excedat facultatem humanæ naturæ et cujuslibet creaturæ, oportet quod habitus eum disponentes ad hujusmodi finem nunquam possint homini inesse, nisi ex infusione divina. (Ibid.) Hujusmodi virtutes dividuntur in **theologicas,** quæ habent ut objectum immediatum et directum ipsum Deum; et **morales** quarum objectum immediatum non est ipse Deus sed media ad ipsum tendentia.

3°. **Ratione perfectionis,** virtutes dividuntur in varios gradus (a) Sunt enim virtutes, quæ dant tantum facultatem bene agendi, non autem bonum usum, sicut apparet in arte et scientia; v. g. "per habitum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi; non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur: potest enim grammaticus barbarizare aut solecismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus."

Aliæ vero virtutes "non faciunt tantum facultatem bene agendi, sed etiam faciunt quod aliquis recte facultate utatur; sicut justitia non tantum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut justa operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta, quia est justus, vel temperatus, et eadem ratio est de similibus.

Et quia virtus est quæ **bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit,** hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus

non simpliciter faciunt bonum habentem; non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta: bonus grammaticus, aut bonus faber." (I, II, q, LVII, a, 3).

(b) Insuper virtutes dividuntur in **informes et formatas.** Eæ dicuntur **informes,** quæ non referuntur ad bonum perfectum, quod est ultimus finis; eæ vero quæ referuntur ad eum dicuntur **formatæ.** "Virtus enim ordinatur ad bonum; bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud (Ps. LXXII), 'Mihi adhærere Deo bonum est'. Et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex: unum quidem quod est vere bonum, ut pote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis, aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit a finali bono.

Sic ergo patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis, et sic nulla vera virtus potest esse absque charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic, potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum sed apparens, virtus etiam, quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus avarorum prudentia qua excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum

justitia, qua, gravium damnorum metu, contemnunt aliena, et avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius (lib. I, epist. 1).

'Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes'. Si vero illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum; et secundum hoc simpliciter vera virtus sine habitu charitatis esse non potest." (II, II, q. XXIII, a, 7).

(c) Demum **dividuntur virtutes in communes et heroicas:** illæ modo communi seu ordinario exercentur, hæ vero prompte, expedite et supra communem operandi modum.

ARTIC. 3us. DE VIRTUTUM PRODUCTIONE, AUGMENTO ET CESSATIONE.

Postquam diximus de virtutum in communi natura et divisione, nunc quærendum est de earum productione, augmento et cessatione.

§ I. DE VIRTUTUM ACQUISITARUM PRODUCTIONE, AUGMENTO ET CESSATIONE.

(A) **De earum productione.**

"Virtutes quæ sunt hominis, in eo quod est homo vel in eo quod est terrenæ civitatis particeps, non excedunt facultatem humanæ naturæ; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere ex actibus propriis." Vidimus enim supra, ubi rationem virtutis in genere exposuimus, quod subjectum virtutis esse non possunt potentiæ quæ sunt agentes tantum vel tantum actæ, sed eæ solum quæ, quum sint agentes simul et actæ, per

proprium actum pervenire possunt ad perfectionem ad quam naturalem aptitudinem habent. Hujusmodi autem sunt potentiæ aliquo modo rationales hominis, nempe: ratio, voluntas et appetitus tum concupiscibilis, tum irascibilis, in quantum rationis ac voluntatis imperio subsunt.[1]

"Diversimode tamen reducitur in actum virtus quæ est in parte intellectiva et virtus quæ est in parte appetitiva. Nam actio intellectus et cujuslibet cognoscitivæ virtutis est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectæ in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivæ consistit in **quadam inclinatione** ad

---

[1] "Quod sic patet: Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam, si hæc aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere, sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis: sicut aër recipit lumen a sole, si vero habeat aptitudinem aliquam secundum activum principium et passivum simul, tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subjectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam, quæ inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur; ostensum est autem in præcedenti quæstione, quod aptitudo naturalis ad virtutem, quam habet homo, est secundum principia activa et passiva, quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet; nam in parte intellectiva, est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem, intellectus autem in actu movet voluntatem, nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ natæ sunt obedire rationi: inde etiam manifestum est quod quælibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum, sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili." De virtut in comm. q. 1. a. 9.

appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum.

Sciendum est autem quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam, et ideo est ad unum, secundum exigentiam formæ, qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci; et propter hoc res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quæ sunt ad utrumlibet non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate, sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et quum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente; et firmatur in eis inclinatio determinata in illud; ita ut quod ista dispositio superinducta est quasi quædam forma, per modum naturæ, tendens in unum. Et propter hoc dicitur quod consuetudo est altera natura.

Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet, non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Quum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quædam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit, et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis.

Unde, si recte consideretur, virtus appetitivæ partis nihil est aliud quam **quædam dispositio sive forma sigillata et impressa** in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis nisi ibi sit id quod est rationis; unde et in definitione virtutis ponitur ratio." De Virt. in comm. q. I. a. 7. cf. Billot. de Virtutibus infusis. I. 3).

(B) **De Augmento.**

"Augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia a quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur; unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante; unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum; et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius."

Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari: uno modo **secundum se,** alio modo **secundum participationem subjecti.** Secundum priorem modum, dicitur magna vel parva scientia, sanitas; secundum posteriorem dicitur aliquis magis vel minus sapiens, magis vel minus sanus, et ita porro.

Hinc dupliciter potest intentio vel remissio in habitibus et dispositionibus considerari: uno modo **secundum se,** prout dicitur major vel minor sanitas, major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit.—Alio modo, **secundum participationem subjecti,** prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine.

Jamvero dicendum quod habitus intellectuales possunt augeri et per modum **extensionis,** et per modum **intentionis;** per modum extensionis, sicut quum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit; per modum intentionis, prout quis expeditius et clarius se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

Sed virtutes proprie dictæ non possunt augeri nisi per modum intensionis. Hoc vero non fit per additionem gradus ad gradum, ut quum certæ quantitati aquæ certa additur quantitas, et ex additione alimenti augetur animal vivens, sed fit per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte **participat unam et eamdem formam et actuatur** secundum ipsam.

Non tamen quilibet actus auget habitum, sed illi tantum qui proportionaliter æquant intentionem habitus vel superexcedunt: "si intentio actus proportionaliter æquætur ... tensioni habitus vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum vel disponit ad augmentum ipsius. Si vero intentio actus proportionaliter deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius." (I, II, q, LII, a, a, 1, 2, 3).

(C) **De diminutione et corruptione.**

De corruptione et diminutione habituum eadem sunt dicenda; nam sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habituum est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Corruptio autem habitus dupliciter fieri potest, primum per **repetitos actus oppositos,** secundo per **cessationem ab actibus,** qui prohibebant causas corrumpentes vel diminuentes habitum. "Quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operatior... et passionibus." Quum autem aliquis non utitur hal... rtutis ad moder-

andas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum, quæ exterius movent; unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis; quum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus, quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum; et quandoque totaliter disponitur ad contrarium; et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus. (loc. cit. q, LIII, a, 3).

§ II. De Virtutibus Infusis.

(A) De productione.

Virtutes infusas in nobis nonnisi a Deo posse produci constat 1° ex ipso nomine, quo, in communi theologorum usu, designantur; 2° ex auctoriate S. Augustini, sic virtutem infusam definientis: "bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, **quam Deus sine nobis in nobis operatur.**" 3° ex ipsa ratione theologica: virtutes enim infusæ gratiæ sanctificanti id fere sunt quod naturæ sunt naturales potentiæ. Sed gratia sanctificans non est nisi in potentia **obedientiali** animæ nostræ, quæ in actum a Deo solo reduci potest, prout nempe "tota natura obedit ei ad suscipiendum in se quidquid ipse voluerit." Ergo idem dicendum est de ipsis virtutibus infusis, quæ in eodem supernaturali ordine inveniuntur. Hinc Scripturæ utuntur nomine **creationis, ubicumque** loquuntur de natura participata qua deiformes efficimur: "Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera tran-

sierunt." (2 Cor., V. 12). "In Christo enim Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed nova creatura." (Galat. VI, 15). "Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus." (Ephes. II, 10, IV, 24). Quo dicendi modo significatur quod gratia sanctificans, virtutesque infusæ quæ cum ipsa infunduntur, non educuntur e potentia naturali animæ, sed ex ejus potentia obedientiali, quæ, ut jam diximus, a Deo solo in actum reduci potest. (cf. S. Thom. de Virtut. in comm. a. 10, in corp. et ad 13um. Billot. de Virtut. inf. II, 2).

(B) **De Augmento.**

Habitus ex eadem causa augentur ex qua generantur. Unde, sicut virtutes acquisitæ augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, a quo causantur.

Homo igitur non potest esse virtutum infusarum causa efficiens, sive quoad productionem, sive quoad augmentum. Possumus tamen earum esse causæ **disponentes** morales, quoad primam infusionem, et causæ **meritoriæ** quoad augmentum. "Actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad charitatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est præparat se ut a Deo recipiat charitatem; ulterius autem actus nostri possunt esse **meritorii** respectu augmenti charitatis, quia præsupponunt charitatem, quæ est principium merendi." De virt. in Comm., a, 11).

Nota tamen quod, quando dicitur homo sese disponere posse ad charitatem suscipiendam, agitur de supernaturalibus utique actibus, de quibus loquens Conc. Trident. (Cap. VI, de Præpar. ad grat. justific) ait: "Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum.

excitati divina gratia et adjuti . . . libere moventur in Deum., etc."

Utrum vero habitus virtutum infusarum quolibet actu, etiam remisso, augeantur, non una est responsio Theologorum. Alii nempe dicunt infusas virtutes, hac in re, sequi legem virtutum acquisitarum, ideoque respondent negative. Alii vero respondent affirmative. Dicunt enim: omnis actus supernaturalis cum gratia sanctificante elicitus est certe meritorius alicujus gradus æternæ beatitudinis. Cur ego non esset meritorius alicujus augmenti, tum ipsius gratiæ sanctificantis, tum etiam habituum infusorum? Hæc videtur sententia esse S. Thomæ. Inquit enim: "Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna.' (I, II, q, CXIV, a, 8, ad 3um. et, II, II, q, XXIV, a, 6 ad 1um). Si nunc quæratur quando a Deo infundatur illud augmentum, iterum dissentiunt Theologi. Quidam dicunt illud statim dari, sive agatur de æque intensis actibus, sive de remissis. Alii vero cum S. Thoma dicunt augmentum non statim conferri, quando agitur de actibus remissis, sed opportuno tempore, scilicet "quum quis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum." Hæc vero quæstio forte non est tanti momenti ut in ea oporteat diu immorari.

(C) **De amissione.**

Conservatio uniuscujusque rei dependet a sua causa. Unde, cessantibus humanis actibus, virtus acquisita diminuitur ac tandem totaliter corrumpitur. Virtutes autem infusæ non causantur ab actibus humanis, sed solum a Deo; unde cessantibus actibus harum virtutum, ipsæ virtutes, propter hoc nec diminuuntur nec corrumpuntur, **nisi adsit peccatum mortale** in ipsa cessatione ab actibus. Dicendum est ergo quod amitti non possunt

virtutes infusæ nisi actu ipsis contrario. Sed unus actus contrarius sufficit.

Virtutes acquisitæ diminui possunt, nullo vero modo virtutes infusæ. "Deus enim, ait S. Thomas, non plus se avertit ab homine quam homo avertat se ab ipso; unde qui inordinate se habet circa ea quæ sunt ad finem non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem; unde consequens est quod charitas nullo modo diminui possit directe loquendo (eadem ratio valet pro omnibus virtutibus infusis). Potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius, quæ fit vel per peccata venialia vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis." (II, II, q, XXIV, a, 10).

Artic. 4[us]. DE VIRTUTIBUS INFUSIS.

Postquam diximus de virtutibus in communi, jam dicendum de virtutibus infusis. Et primo quidem de earum existentia.

§ I. De Existentia Virtutum Infusarum.

Propositio 1[a]. **Existunt fides, spes, charitas, quæ sunt d. divinitus infusa, permanentia, ab actibus distincta, eorumque principia proxima. Etsi autem præter illas, nulla sit virtus Theologica, dantur tamen virtutes morales per se infusæ.**

PROBATUR PROPOSITIO.

I. **Quoad 1[am] partem.**

1°. **Ex Ecclesiæ documentis.**

(a) "Illud vero quod opponentes inducunt, fidem aut charitatem aliasque virtutes parvulis, ut pote non con-

sentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter doctores theologos quæstio referatur, aliis asserentibus per virtutem baptismi, parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, nonnullis dicentibus dimitti peccatum et infundi virtutes, habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad ætatem adultam." (Innocentius III, Cap. maj. de Baptismo).

(b) Clemens vero V in Concilio Viennensi dicit secundam sententiam probabiliorem (Vide Enchir., n. 483). Tempore Innocentii III, disputabatur inter Doctores utrum parvulis infunderentur habitus quando per baptismum illis remittebatur peccatum. Qui negabant ea præsertim ratione ducebantur quod, in parvulis, qui sunt actibus incapaces, habitus illi viderentur inutiles. Innocentius hanc quæstionem non definivit. Concilium vero Viennense uti probabiliorem sententiam affirmativam amplexum est. Verum in subsequentibus temporibus, hæc sententia ad plenum unanimis consensus robur producta est, ita ut, post decreta Concilii Tridentini, nullum perseverantis controversiæ vestigium unquam appareat. Sed tempore Innocentii III et Concilii Viennensis, nullum habebatur dubium habitus virtutum infundi adultis: hoc communiter ab omnibus tenebatur et quæstio erat tantum de parvulis. Quod ad rem nostram sufficit. Quærimus enim utrum dentur virtutes theologicæ et non utrum infundantur parvulis.

Jamvero certe, in his decretis, agitur de donis fidei, spei, charitatis, etc., **permanentibus et ab actibus distinctis**; nam sermo est de charitate et fide parvulorum, qui incapaces sunt actus, et de donis fidei et charitatis . . . divinitus infusis. Ridiculum prorsus esset asserere Innocentium III et Concilium Viennense voluisse parvulis, in baptismo, virtutes naturales et per accidens infusas donari.

(c) Concilium Tridentinum docet (sess. VI, cap. 7) quod "in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem et charitatem." Hic autem non possunt fides, spes et charitas nisi de habitibus harum virtutum intelligi, qui simul cum gratia sanctificante infunduntur. Nam, in capite præcedente, locutum fuerat Concilium de actu fidei qui disponit ad justificationem; nunc vero loquitur de donis quæ cum gratia sanctificante simul infunduntur et præsertim de fide, "quam ante baptismi sacramentum, ex apostolorum traditione, Catechumeni ab Ecclesia petunt, quum petunt fidem vitam æternam præstantem." (Enchir., n. n. 799, 800).

2°. Ex scripturis.

"Sine fide impossible est placere Deo." (Hebr. XI, 6). Sed parvuli post baptismum Deo placent; attamen non possunt nisi fidei habitum habere. Ergo . . .

"Charitas nunquam excidit . . . Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc, major autem horum est charitas." (1 Cor. XIII, 8, 13).

Hujus testimonii vis probandi non tam est in verbo "manent" quam in pari ratione qua Apostolus loquitur de fide, spe ac charitate. Porro "charitas nunquam excidit." Certe in his locis, agitur de fide, spe et charitate, prout ordinant ad visionem Dei intuitivam, ut satis apparet ex toto contextu capitis. Jamvero vel accipiendæ sunt ut habitus manentes, vel ut actus in statu viæ jugiter exercendi. Si prius, habemus intentum; si vero posterius, idem constat ob suavem divinæ Providentiæ æconomiam, quam jam expositituri sumus.

3°. Ex ratione theologica.

"Non est enim conveniens, ait Angelicus Doctor, ut Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud (Sapient. VIII, 1) 'Et disponit omnia suaviter.' Multo igitur magis illis, quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas **suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum."**

Jamvero, quasi novum esse et nova natura, nobis datur gratia sanctificans, qua divinæ efficimur consortes naturæ, et nobis est principium remotum actionum supernaturalium. Illa vero quasi natura debet quædam habere connaturalia principia proxima actionum sibi proportionatarum. Ea vero sunt imprimis fides, spes et charitas. "Naturalia operationum principia sunt essentia animæ et potentiæ ejus, scilicet intellectus et voluntas, quæ sunt principia operationum hominis, in quantum hujusmodi; nec hoc esse posset nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quæ in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ sibi proportionatum. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et charitas, ut per fidem illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quæ se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita, in ordine connaturalium opera-

tionum; per spem autem et charitatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur." (I, II, q. LXII, a. 1. I, II, q. IX, a. 2. De Virtut. in comm. 9, I, a, 10).

(II) **Quoad 2am Partem,** nempe: Tres dantur virtutes theologicæ.

Tres esse tantum virtutes theologicas constat tum ex supra citatis testimoniis Scripturæ, quæ certe alias virtutes theologicas, si quæ essent, non præterisset silentio, tum ex ratione theologica. Nam Deus, finis supernaturalis, comparatur ad mentem nostram, vel **sub ratione** veri, vel sub **ratione boni.** Si sub ratione veri excedentis naturale rationis lumen, sic est objectum fidei, quæ subjectatur in intellectu; si sub ratione boni, vel consideratur secundum quod est summum bonum nostrum, in supernaturali beatitudine consequendum, et sic est objectum spei; vel secundum quod est summum bonum absolutum, in communicatione ejusdem vitæ propter se amandum, et sic objectum est charitatis, quæ, haud secus ac spes, subjectatur in voluntate. Et non relinquitur alius modus actus virtuosi circa Deum, quia non sunt in anima spirituales potentiæ, sub aliis rationibus attingentes objecta sua. Numerantur ergo tres virtutes theologicæ et non plures. (cf. S. Thomam I, II, q. LXII, a. 3. Billot de Virtut. infus. quæst, LXII, 3).

Nota. Virtus religionis non est virtus theologica, quia objectum ejus materiale non est ipse Deus, sed cultus ei debitus propter suam excellentiam. Unde est virtus moralis tantum, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem, et est pars potentialis justitiæ. (II, II, I, q. LXXXI, a, 5).

(III) **Quoad 3am partem.**

1°. **Ex decretis Ecclesiæ** jam citatis.

(a) Innocentius III supponit adultis, in baptismo, infundi fidem, spem, charitatem et alias virtutes; ergo etiam morales. Idem supponitur a Concilio Viennensi.

(b) Catechismus Romanus Pii V docet, in baptismo, simul cum gratia "nobilissimum comitatum virtutum divinitus infundi." (De Sacramento Baptismi, n. 51).

2°. **Ex Patribus.**

S. Augustinus (in Ps. 83) ad illud: "ibunt de virtute in virtutem," numeratis quatuor cardinalibus, prosequitur: "Istæ virtutes nunc in convalle plorationis, per gratiam Dei donantur nobis." et (Tract. VIII in Joan). "Sanctitas pietatis, ait, incorruptio castitatis, modestia sobrietatis, semper hæc tenenda sunt . . . Quia intus sunt omnes istæ virtutes, quas nominavi. Quis autem sufficit omnes numerare? Quasi exercitus est imperatoris, qui sedet intus in mente tua. Quomodo enim imperator per exercitum suum facit quod ei placet, sic Dominus Jesus Christus incipiens habitare in interiori homine nostro . . . utitur istis virtutibus quasi ministris suis."

S. Gregorius distinguens virtutes, tres theologicas et quatuor cardinales numerat. (libr. 1 Moral., c. 28, et libr. XI, cap. 9).

3°. **Ex ratione theologica.**

Inchoatur enim in nobis supernaturalis perfectio per gratiam et virtutes theologicas; sed, nisi consequerentur virtutes morales supernaturales, perfectio supernaturalis incompleta remaneret, sicut si perfectio naturalis haberet tantum primas virtutes circa finem, et non eas, quæ sunt circa media ad finem. Necesse quippe est

animam divine se habentem ad finem, divine etiam se habere ad ea quæ sunt ad finem, si proportionata omnia esse debent. (De Virtut. in communi q. 1, a. 10, et I, II, q. LXIII, a, 3).

SCHOLION.

(a) Inter virtutes morales infusas, quatuor principales enumerantur, quæ ideo vocantur cardinales, quia aliarum agmen ducunt aut potius sub se continent ut partes potentiales. Sunt prudentia, justitia, temperantia et fortitudo. Subjectum prudentiæ est ratio, subjectum justitiæ est voluntas. De hoc omnes consentiunt. Sed utrum temperantia sit in concupiscibili, et fortitudo in irascibili an potius in voluntate, duplex est responsio theologorum. Alii dicunt temperantiam et fortitudinem infusas non posse in facultatibus sensibilibus inesse, hinc eas esse dicunt in voluntate. Gonet vero et alii dicunt "virtutes infusas appetitui sensitivo esse formaliter immateriales et eminenter corporeas. Unde sicut anima rationalis, etsi immaterialis sit et spiritualis, quia tamen est simul corporea **ut quo et virtualiter seu eminenter in corpore recipitur,** ita prædictæ virtutes, ob eamdem rationem, in appetitu sensitivo subjectari possunt. Nec est inconveniens formam perfectioris ordinis recipi in subjecto inferiori, ut illud evehat, attollat et perficiat." (Gonet, Manual, Tom. III, Tract 4, cap. 4).

(b) Si nunc quæratur quomodo virtutes morales infusæ et acquisitæ inter sese differant, respondendum quod differunt, 1° ratione **causæ efficientis,** quum virtutes acquisitæ ex actibus repetitis in nobis efformentur, infusæ vero a Deo, supernaturalis ordinis auctore, nobis dentur, ut supra exposuimus; 2° ratione **objecti formalis,** quod sic explicat S. Thomas: "Dupliciter habitus distinguuntur specie: uno modo, secundum speciales et formales rationes objectorum; objectum autem virtutis

cujuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus ,cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius est rationis modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ et secundum regulam divinam. Puta, in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis nec impediat rationis actum, secundum autem regulam legis divinæ, requiritur quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat per abstinentiam cibi et potus et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur; non enim est eadem specie sanitas hominis et equi propter diversas naturas, ad quas ordinantur; et eodem modo dicit Philosophus quod diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias; et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei, et aliæ virtutes acquisitæ secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas." (I, II, q, LXIII, a, 4).

§ II. De Munere Virtutum Infusarum.

Propositio 2ª. **Etsi virtutes supernaturales proprie potentiæ dici nequent, merito tamen potentiis æquiparantur; quum enim non supponont nisi potentiam radicalem quam informantes complent, simul cum illa constituunt unicum adæquatum principium actus salutaris, ideoque ipsam agendi potestatem conferunt, non vero aliam facilitatem quam inclinationem specialem potentiæ ad actum.**

QUÆDAM PRÆNOTANTUR.

In sensu thesis, potentia in genere definitur: "principium proximum operationis animæ," et habitus: "qualitas secundum quam inclinatur potentia ad actum." Igitur tum potentia, tum habitus de genere sunt qualitatis; et hunc æque ac illam ad actum ordinem habere manifesta res est, ut sufficienter declaravimus supra. Nunc vero considerandum est in quo virtutes supernaturales conveniant cum potentiis et in qu ab ipsis disconveniant. Ab hoc incipiendum est, scilicet in quo differant.

EXPONITUR PROPOSITIO.

I. **Quoad 1am Partem.**

(a) Virtus, secundum sui nominis rationem, potentiæ complementum designat. Et in hoc convenit cum aliis habitibus. Hæc autem est differentia inter habitum et potentiam, quod potentia est qua **possumus aliquid simpliciter, habitus autem quo possumus** illud **bene** vel **male**; sicut **intellectus** quo consideramus, et scientia, qua bene consideramus.

Jam vero sicut illa quasi natura, ad quam virtutes infusæ se habent, non est natura substantialis, sed qualitas essentiæ animæ superveniens in quoddam divinum esse eam elevans, ita etiam prædictæ virtutes non sunt absolute principia operandi, sed qualitates supervenientes potentiis quas elevant tantummodo ad aliquam formalitatem sive modalitatem operationis transcendentem naturæ vires. Quare proximum supernaturalis actus principium non est virtus infusa, sed potentia naturalis, prout infusa virtute informata. Porro, ut ait S. Thomas, (in 2 D., 24. q. 1, a. 1) "habitus (operativus) secundum proprietatem sui nominis, significat qualitatem quamdam, quæ est

principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiæ, sicut perfectio perfectibili."

Et ideo, quum principia, de quibus loquimur, suscipiantur in potentiis, ut perficientes eas, debent simpliciter connumerari inter habitus operativos, sub quorum generalissima ratione continentur.

(b) Potentiæ se habent ad bonum et malum, virtutes autem se habent tantum ad bonum. Habitus enim supernaturales ita disponunt potentiam vitalem ut illam constituant in ratione novæ potentiæ ad actus determinatæ speciei supernaturalis semperque bonos.

(c) Admittunt insuper majoris vel minoris intensitatis gradus, sicut ipsa participata natura, cujus sunt. At potentiæ nec intenduntur nec remittuntur.

(d) Demum cum habitibus conveniunt in hoc quod non necessitant ad usum, sed tales sunt ut secundum ipsos quis agere possit quum voluerit.

II. **Quoad 2am Partem.**

(a) Virtutes infusæ conveniunt cum potentiis ipsis operativis in hoc quod, quemadmodum potentiæ operativæ non acquirunt suam vim per actuum suorum exercitium, quam congenitam habent et præviam actibus, ita et virtutes infusæ, ut supra exposuimus.

(b) Conveniunt cum potentiis ipsis operativis, in hoc quod potentiam vitalem informantes constituunt simpliciter et primo unum principium operationis supernaturalis, in quo potentia vitalis quodammodo se habet ut elementum materiale, virtus infusa ut elementum formale. Adeoque potentia vitalis, quatenus informata habitu infuso, est quasi nova potentia atque habet suum proprium objectum formale toto genere diversum ab

objecto formali potentiarum et habituum naturalium. Virtutes enim infusæ sunt id quo primo constituitur homo potens agere secundum convenientiam illius novæ naturæ cujus per gratiam particeps effectus est. Nam, antequam his intrinsecis principiis instruatur anima, possibile quidem est ut agat supernaturaliter, sub influxu transeuntis motionis Dei, ipsa tamen ad operationem supernaturalem, qua talem, se habet mere ut instrumentum, et ideo non possidet in se operativam potentiam, quæ primo ex infusione prædictorum principiorum ei accidere intelligitur. Et hoc est quod consueverunt significare theologi, quum dicunt virtutes infusas dare non **facilius** posse, sed simpliciter posse, pro quanto scilicet, non secus ac potentiæ, suam vim minime acquirunt per actuum suorum exercitium, sed eam congenitam habent a actibus præviam, ut diximus supra.

III. Quoad 3am Partem.

Quemadmodum quælibet potentia potest metaphorice dici agere cum delectatione actus sibi connaturales, etiam ante habitum acquisitum, quatenus agere actum proprium cuilibet potentiæ naturale est, sic potentia supernaturalis potest dici agere delectabiliter suos actus. Ista vero facilitas et delectabilitas est tota intrinseca et congenita, nec quidquam habet commune cum illa facilitate extrinseca et sensibili, quæ est aliquid mere accidentale ipsi potentiæ naturali et est omnino extrinsecum et non necessarium virtuti supernaturali infusæ. Talis delectatio sensibilis in exercitio virtutum supernaturalium potest esse plerumque effectus naturalis dispositionis in parte sensitiva, neque est semper indicium majoris virtutis. Quod si aliquando causetur a Deo per gratias actuales, hoc fit non raro in favorem imbecillium in virtute, ne deterreantur a sanctioris vitæ instituto divina gratia suscepto. Attamen.

QUÆRITUR.

Utrum per frequentationem actuum virtutis infusæ generetur habitus quo facilitas exercitii eorumdem acquiratur.

Hac de re adest controversia apud theologos. Mazzella cum pluribus negat. (De Virtut. Disput. 1ª, a, 4ᵘˢ, et 5ᵘˢ). Billot omnino cum non paucis affirmat. Hujus sententia multo solidioribus rationibus videtur fundata; quippe enim constat "sanctos profecisse in facilitate exercendi opera virtutum, tam theologalium quam cardinalium, per ipsorum operum frequentationem et virilem exercitationem. Videmus præterea (quod maxime notandum est) eos semper habuisse specialem exercitii facilitatem in ea speciali virtute in qua speciali quoque modo sese exercebant. Atqui nulla est hujus facti (quod legis cujusdam uniformis et nusquam deficientis vim obtinet) sufficiens explicatio, nisi dicatur generari, per frequentationem actuum, virtutis infusæ habitus acquisitus, quo naturalis potentia eidem infusæ virtuti melius subjicitur et semper magis magisque disciplinatur ad prompte operandum secundum ipsam." (De Virt. infus., p. 51).

Insuper hæc sententia magis consona videtur scripturis quæ pacem quamdam et facilitatem iis qui ad virtutes sese exercent repromittunt. (Hebr. XII, 11, 1 Timoth. IV, 7-8, Hebr. V. 15). Quomodo autem id fiat bene explicat Molina (Concord. Disput. 38, paulo ante med.) "Supernaturales, inquit, habitus fidei, spei et charitatis a solo Deo infunduntur neque attinguntur efficienter ab actibus fidei, spei et charitatis supernaturalibus, etiam quoad ipsorum augmentum. Quia tamen actus illi eminenter continent naturales actus fidei, spei et charitatis, eo quod ad ipsorum productionem concurrunt causæ omnes quæ producerent actus illos naturales, nisi a Deo per suum supernaturalem influxum

eveherentur ut producerent eos supernaturales, inde evenit quod producant naturales habitus fidei, spei et charitatis, qui remanent in eo qui per lethale peccatum amittit charitatem supernaturalem atque etiam in eo qui per infidelitatis peccatum amittit fidem." Et constat quod quidquid hic asseritur de fide, spe et charitate, eodem prorsus modo valet de aliis omnibus infusis virtutibus.

§ III. De Medio et Connexione Virtutum.

Propositio 3ª. **Virtutes morales consistunt in medio, justitia in medio rei, fortitudo vero et temperantia in medio rationis.**

Quædam prænotantur.

Medium seu mediocritas virtutis definiri consuevit: "ille modus seu illa mensura actus virtuosi quo actus inter duo extrema, excessum scilicet et defectum distat, secundum quod rectæ rationi competit." Duplex est, **rationis nempe et rei.** Hoc ex ipsa rei natura taxatum est; v. g. si quis debet centum nummos, centum debet reddere. Medium vero rationis non est ex natura rei taxatum, sed per rationem, juxta uniuscujusque dispositionem et attentis omnibus circumstantiis temporis, loci, etc., ut apparet in temperantia; ejus enim medium non est certa quantias, sed variatur in diversis, juxta diversam complexionem, imo et in eodem, pro diversis temporibus et circumstantiis.

Probatur propositio.

I. **Quoad 1am Partem.**

"Omnes enim virtutes morales, ait S. Thomas, in medio constitutæ sunt. Virtutes scilicet morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis,

consistit rectum, secundum quod regulæ æquantur. Æqualitas autem media est inter majus et minus; et ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus quod superabundat et ejus quod deficit a mensura rationis rectæ." (3 sent. D. 33. q. 1, a. 3, q. 1; I, II, q. LXIV, a. 1).

II. **Quoad 2am Partem.**

"Virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia; quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos, et sic medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est quia justitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se; et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones; et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones." (I, II, q. XLIV, a. 2. cf. II, II, q. LVIII, a. 10).

Propositio 4a. **Virtutes intellectuales, tum speculativæ, tum practicæ consistunt in medio.**

PROBATUR PROPOSITIO.

Nam "virtus intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis; unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii.

Bonum autem virtutis intellectualis est verum, speculativæ quidem virtutis verum absolute, practicæ autem virtu is verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re, res enim est mensura intellectus nostri. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem; secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est, in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam per quam dicitur esse quod non est; defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis practicæ comcomparatum quidem ad rem habet rationem mensurati, et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut et in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ; unde idem medium quod est virtutis moralis etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis, virtutis autem moralis est mensuratæ et regulatæ." (loc. cit., a. 3).

Propositio 5ª. **Virtutes theologicæ per se non consistunt in medio, sed per accidens tantum ex parte nostra.**

Probatur Propositio.

"Medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura, una quidem secundum ipsam rationem virtutis; et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas

autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem. Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum quantum debet; unde multo minus potest ibi esse excessus; et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tanto est melius quanto magis acceditur ad summum.

Alia vero regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debet, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis; unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema ex parte nostra.

V. g. spes est media inter præsumptionem et desperationem, ex parte nostra, in quantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem, vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita.

Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed in quantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones." (S. Thomas, loc. cit., a. 4).

Propositio 6ª. **Virtutes fidei et spei, sicut virtutes morales, primam gratiæ infusionem nunquam antecedunt, sed tanta est earum cum gratia et charitate connexio ut hæc omnia dona simul infusa in justificatione accipiantur.**

I. QUÆDAM PRÆNOTANTUR.

I°. Virtutes morales neque ante neque post gratiam sanctificantem infundi, sed simul cum ipsa omnes theologi docent. Et satis constat ex documentis et rationibus quibus demonstravimus harum virtutum infusarum existentiam.

II°. Circa fidem vero et spem non adest eadem concordia; tres enim dantur sententiæ:

Prima sententia tenet fidem et spem infundi ante gratiam sanctificantem, statim nempe ac elicitur actus fidei; ita Suarez, Vasquez, Valentia et alii. Dicunt enim: si habitus fidei et spei conservantur sine charitate, nisi obstant actus oppositi, cur etiam non possint introduci in homine jam credente et sperante?

Secunda sententia est Scoti et aliorum paucorum qui tenent habitus fidei et spei, licet non infundantur sine charitate extra sacramentum, infundi tamen in baptismo suscepto cum fide quidem et spe actuali, sed simul cum obice ad gratiam. Ita enim arguunt: baptismus confert suum effectum non ponenti obicem. Atqui homo credens ac sperans in Deum, non ponit obicem fidei ac spei, licet illum ponat charitati. Ergo saltem in baptismo infunduntur homini fides ac spes sine charitate—quemadmodum ipse character imprimitur, quum ei obex non ponatur.

Tertia sententia est D. Thomæ, quem communius auctores sequuntur, et negat habitus fidei et spei sine gratia sanctificante infundi. Hanc propugnabimus.

PROBATUR PROPOSITIO.

1°. Ex Ecclesiæ Documentis.

Dicitur enim, in Clementina de Summa Trinitate, tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo informantem gratiam et virtutes.—Et in Trident. Sess. VI, cap. 7,

dicitur catechumenos, ante baptismi sacramentum, petere ab Ecclesia fidem, utique habitualem, in baptismo consequendam.

Ex his (a) excluditur prima sententia. Quum, enim, in adultis fides actualis sit dispositio necessaria ad fructum sacramenti, et in opinione adversariorum fides infunderetur statim ac actus fidei elicitur, sequeretur nunquam adultis infundi habitum fidei, vi baptismi, sed tantum augeri posse. Quod est contra documenta prædicta.

(b) Excluditur pariter secunda sententia. In eisdem enim documentis declaratur, præparationem quæ incipit a fide, quæ ex auditu concipitur et quæ per varios gradus pervenit usque ad propositum baptismum suscipiendi et novam vitam inchoandi, declaratur, inquam, præparationem hanc "justificationem ipsam consequi, quæ non est sola peccatorum remissio sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. Unde homo ex injusto fit justus et ex inimico, amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ." Hæc vero dona quænam sint Concilium declarat: "in ipsa justificatione, inquit, cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur: fidem, spem, et charitatem; nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit pe fecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membr m efficit, qua ratione verissime dicitur fidem sine operibus mortuam et otiosam esse . . . Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catachumeni ab Ecclesia petunt, quum petunt fidem vitam æternam prætantem."

Jamvero susceptio omnium donorum a Tridentino refertur ad justificationis instans ipsique justificationi inseparabiliter annectitur, non solum extra sacramentum,

sed etiam in sacramento. Res enim sacramenti baptismi in renascentia novi hominis consistere ubique assignatur. Ergo, vel nullus est sacramenti fructus, vel, si est, in completa nativitate spirituali necessario consistit. Sicut enim naturalis generationis vis nusquam est ad generandum manum aut pedem aut caput aut aliquam partem separatam, sed hominem in natura completa subsistentem, ita et vis baptismi non est nisi ad conferendam naturam novam, cum omnibus ad ipsam consequentibus quorum primum est habitus seu lumen fidei.

2°. **Ex ratione theologica.**

Ratio vero intrinseca est quia omnes virtutes infusæ se habent ut potentiæ, novam naturam quæ est habitualis gratia, consequentes. Ergo nulla earum debet educi in esse antequam ipsa gratia producatur.

Neque dicas: sicut fides et spes remanere possunt in anima, etiam amissa charitatate, ita in anima esse possunt ante charitatem.

Ratio enim non concludit. "Falsum est enim quod quidquid quocumque modo in esse connaturaliter perseverat sit semper connaturaliter producibile in eo statu in quo nunc perseverat. Nam humanæ animæ in esse perseverant post separationem a corpore, et tamen non possunt connaturaliter in statu separationis a Deo creari. Et corpora mortua existunt, quamvis nullum tale natura producat. Et quotidie videmus ruinas ex antiquis ædificiis residuas, quæ sine dubio non fuerunt in statu quem nunc habent ab arte effectæ. Quod si quandoque in villis principum cernantur fictitiæ ruinæ recenti molitione, data opera, constructæ, id quidem joco et phantasiæ indulgendum, sed pro certo habeas nihil simile inveniri in operibus naturæ vel Dei. Non ergo sequitur: habitus fidei et spei, amissa charitate et gratia, ex natura rei possunt perseverare in esse, ergo sunt etiam con-

naturaliter, seorsum a gratia et charitate, primo productibiles. Ratio est quia simul ac res quæpiam fuit educta in esse, semper exigit conservari secundum quod capax est persistere, perfecte scilicet vel imperfecte, pro varietate supervenientium vicissitudinum quæ ex parte causarum se tenent. Nunc igitur, quum habitus fidei et spei non dependeant secundum suam essentialem rationem a conjunctione cum gratia et charitate, nec habeant eadem contraria seu corruptiva, hinc est quod amissio charitatis non affert eis inhabilitatem ad perseverandum, et ideo necesse est ut in reipsa maneant superstites, non tamen in statu perfecto sed sub ratione alicujus residui imperfecti, quod ex destructione completi organismi nonnunquam relinquitur. Atqui nihil tale Deus primo inducit in esse." (Billot, De Virtut. Infus., c. I. thes. IV).

Propositio 7ª. **Virtutes morales, tum ad invicem tum cum charitate, ita sunt connexæ ut charitas sine ipsis et ipsæ sine charitate esse non possint.**

QUÆDAM PRÆNOTANTUR.

Hic non loquimur de virtutibus moralibus acquisitis, "virtutes enim morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus." (I, II, q. LXV, a. 2).

Idem: virtutes morales acquisitæ, si sint imperfectæ, inter se non connectuntur et una sine aliis existere potest. "Virtus moralis potest accipi perfecta et imperfecta: imperfecta quidem moralis virtus (ut temperantia et fortitudo) nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendorum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura,

sive ex assuetudine; et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecto autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse . . . Nulla enim virtus potest sine prudentia haberi; eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem, non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis, sed etiam quod aliquis directe eligat ea, quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa et judicativa et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales, quum prudentia sit recta ratio agibilium." (lot. cit. a. 1). Jamvero rectum judicium prudentiæ dependet a rectitudine appetitus, quia unusquisque prout est affectus ad finem, sic de eo practice judicat, juxta illud commune proloquium: 'Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.' Sed appetitus rectitudo sine consortio omnium virtutum moralium haberi nequit, cum proprius effectus illarum virtutum sit rectificare appetitum circa finem et materiam propriam. Ergo nec rectum judicium prudentiæ. His prænotatis.

PROBATUR PROPOSITIO.

I. Quoad 1^{am} partem, scilicet: **charitas esse nequit sine aliis virtutibus moralibus,** seu cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cuius ratio est quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ: sic autem videmus in operibus naturæ quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re quin inveniantur quæ sunt neces-

saria ad hujusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inveniuntur organa quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod charitas in quantum ordinat hominem ad finem ultimum est principium omnium bonorum operum quæ in finem ultimum ordinari possunt; unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et ideo dicitur 1 Cor. XIII, 4. "Charitas patiens est, benigna est, etc." (loc. cit. a. 3, cf. de Virtut. Card. q. unic., a. 2).

II. Quoad 2^{am} partem, **virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate.**

"Secundum quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, virtutes morales non possunt humanis actibus acquiri sed infunduntur a Deo. Hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ et simpliciter dicendæ virtutes; quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde (Rom. XIV)

super illud "Omne quod non est ex fide peccatum est" dicit Glossa Aug. "Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus."[1]

[1] "Ad cuius evidentiam sciendum est quod quum virtus sit quæ hominem bonum facit et opus ejus bonum reddit, illa est virtus perfecta quæ perfecte opus hominis bonum reddit et ipsum bonum facit, illa autem est imperfecta, quæ hominem et opus ejus reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum; quæ quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet ratio recta; alia autem est sicut prima mensura transcendens quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilium. Ad Deum autem attingit homo per charitatem secundum illud Joannis (1 Jo. iv. 16): qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo.

"Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quædam virtutes omnino imperfectæ, quæ sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam; sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera, etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Job (xxx. 18). 'Ab infantia crevit mecum miseratio et de utero egressa est mecum.' Hujusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hæ autem inclinationes non habent rationem virtutis quia virtute nullus male utitur; hujusmodi inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur, sicut equus qui visu careret tanto fortius impigeret quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit (lib. xxii. Moral. cap 1) quod ceteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt; unde ibi inclinationes quæ sunt sine prudentia non habent perfecte rationem virtutis.

"Secundus autem gradus virtutum est illarum quæ attigunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per charitatem. Hæ quidem aliqualiter sunt perfectæ per comparationem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectæ, quia non attingunt ad primam regulam quæ est ultimus finis: unde deficiunt a vera ratione virtutis, sicut et virtutes morales absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis.

"Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum quæ sunt simul cum charitate; hæ enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.

"Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam habeat etiam virtutes morales, similiter etiam quicumque habet charitatem

Sic etiam patet "quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem, et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale amittit omnes virtutes morales infusas." (I, II, q. LXV, a. 1, 2, 3).

Propositio 8ª. **Fides et spes remanere possunt amissa charitate, fides quidem etiam solitaris, spes vero cum fide.**

PROBATUR PROPOSITIO.

1°. **Ex documentis Ecclesiæ.**

"Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine charitate habet non esse christianum, A. S." (Conc. Trid. Sess. VII, c. 28).

2°. **Ex ipsa natura rei.**

Revera habitus fidei et spei, secundum suam rationem essentialem, non dependent ab aliis virtutibus infusis, nec eas requirunt ut necessarias sui consequentias. Unde juxta connaturalem providentiæ legem de facto

oportet quod habeat omnes alias virtutes. Charitas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud (Rom. v. 5). 'Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.' Deus autem ad quæcumque dat inclinationem dat etiam formas aliquas quæ sunt principia operationum et motuum ad quod res inclinatur a Deo, qui disponit omnia suaviter (Sapientia viii. 1.) Oportet igitur quod cum charitate infundantur habituales formæ expedite producentes actus ad quos charitas inclinat. Inclinat autem charitas ad omnes actus virtutum; quia quum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quælibet enim ars velvirtus ad quam pertinet finis imperat his quæ sunt circa finem sicut militaris equestri et equestris frenorum factrici; unde secundum decentiam divinæ sapientiæ et bonitatis, ad charitatem simul habitus omnium virtutum infunduntur, et ideo dicitur: 'charitas patiens est, benigna est,' etc. (1Cor. xiii. 4.)" De Virtut. Card. Quæst unic. art 2.)

conservantur, amissa gratia, nisi interveniat mortale peccatum eis oppositum. Consequentia patet quoad charitatem. Actus enim fidei sunt ordine generationis prævii ad charitatis actum. Insuper quotidiana constat experientia homines a charitate recedere qui tamen a fide non recedunt. Constat etiam quoad virtutes morales; habitus enim fidei et spei ad virtutes morales se habent potius ut principia quam ut principiata, unde non ab ipsis dependent sed potius e converso. Insuper virtutes morales non necessario consequuntur habitus fidei et spei; hoc enim proprium est charitati. (I, II, q. 65, a. 4).

Hinc charitati quilibet actus peccati mortalis contrariatur; fidei vero et spei contrariantur tantum actus peccati mortalis oppositi. Deus enim se habet in conservatione infusarum virtutum sicut sol in illuminatione aeris; jamvero, sicut lumen non cessat quamdiu non ponitur obstaculum illuminationi solis, ita neque lumen fidei cessat quum actus graviter ei contrarius non ponitur. Fide autem abeunte, evidens est et spem perire, quæ fidem præsupponit. (cfr. II, II, q. XXIV, a. 12).

Nota 1ª. Licet fides et spes sine charitate possint aliqualiter esse, perfectæ tamen virtutis rationem sine charitate non habere satis superque constat ex omnibus dictis; nam ad rationem perfectæ virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, et quidem in ordine ad vitam æternam ad quam vocati sumus. Hinc dicitur: "Et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum." (I Cor. XIII, 2) et "Fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa" (Jac. II, 17).

Nota 2ª. Evidens etiam est charitatem esse non posse sine fide et spe. "Charitas enim non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum quæ quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam

communicatione mutua." Et quod hoc ad charitatem pertineat patet per hoc quod dicitur (I Jo. IV, 16) "Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo," et (I Cor. I) dicitur "Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus"—Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde, sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere; et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest." (I, II, q. 65, a. 5).

SCHOLION I.

Pauca remanent dicenda de virtutum æqualitate et duratione post mortem.

(1) **Quoad æqualitatem dicendum** (a) quod inter virtutes eminent theologicæ quarum objectum est ipse Deus, et inter virtutes theologicas charitas est maxima: "magnitudo enim virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres theologicæ virtutes respiciant Deum, sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum, quam alia; et hoc modo charitas est major aliis: nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis; spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo, quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante;

et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur (I Jo. IV, 16) "Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo" (I, II, q. 66, a. 6).

(b) Inter virtutes morales eminet prudentia. Manifestum est enim "quod causa et radix humani boni est ratio; et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem. Et in his etiam tanto est una altera major, quanto magis ad rationem accedit; unde et justitia quæ est in voluntate præfertur aliis virtutibus moralibus: et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem." (loc. cit. a. 1, cfr. De Virtut. Card., art. 3).

(c) Si nunc quæritur utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales, respondet Angelicus: "Omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, in quantum æqualiter crescunt in homine: sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem sed sunt æquales secundum proportionem quum proportionaliter augeantur."

Augentur enim, sicut infunduntur, consequenter ad gratiam cujus sunt proprietates et cujus quantitati commensurari debent.

Hoc tamen non impedit quominus unus homo magis sit promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura vel consuetudine vel etiam ex gratiæ dono. Hinc unus sanctus laudatur præcipue de una virtute et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius (I, II, q. 66, a. 2).

II. QUOAD DURATIONEM

(a) **Virtutum Theologicarum.**

1°. In damnatis nullus remanere potest supernaturalis habitus, adeoque nec spes nec fides informis. Ratio est quia status damnationis est status obfirmationis in malo, qui non compatitur habitum operationis moraliter bonæ, multoque minus principium aliquod conversionis ad Deum finem supernaturalem.

2°. In animabus purgatorii, simul remanent fides, spes et charitas . Nondum enim vident Deum facie ad faciem et consequenter fides et spes non excluduntur.

3°. In beatis fides et spes evacuantur, charitas autem non excidit. Fides enim incompatibilis est cum visione. "Quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem." (2 Cor. V, 6, 7). "Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, nunc cognoscam sicut et cognitus sum." (1 Cor. XIII, 12). "Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium." (Hebr. XI, 1).

Spes etiam incompatibilis est cum possessione rei quæ speratur. Et ideo quando habetur divina fruitio, spes esse non potest. Etiam respectu gloriæ corporis non potest esse spes proprie loquendo sed tantum desiderium. Non spes theologica, sic enim ejus objectum est Deus non autem aliquod bonum creatum; neque spes secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum; bonum autem cujus jam inevitabilem causam habemus non comparatur ad nos in ratione ardui: unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat: et similiter illi, qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare (I, II, q. 67, a. 4).

Charitas vero manet in beatis juxta illud: "charitas nunquam excidit." (1 Cor. XIII). Quando enim imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ejus, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem est amor de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse habiti et non habiti; et visi et non visi; unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

(b) **Virtutum Moralium.**

Virtutes morales existunt in futura vita, alio tamen modo: "Ad cujus evidentiam sciendum est quod in hujusmodi virtutibus aliquid est formale et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ordo rationis. Sic igitur dicendum est quod hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in ipsis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis, neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ.

Sed quantum ad id quod est formale remanebunt in Beatis perfectissimæ post hanc vitam; in quantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum, et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde S. Augustinus dicit (lib. XIV de Trinit. cap. 9) quod prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione

libidinum; ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare, fortitudinis [illegible] fortissime inhærere, temperantiæ nullo defectu [illegible] delectari. De justitiæ manifestius est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo; quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori. (I, II, q. LXVII, a. 1, cf. de Virtut. Card., a. 4).

Nota tamen quod virtutes fortitudinis et temperantiæ "non manent post mortem in anima separata, actu sed virtute sicut in radice, in quantum scilicet potentiæ animæ fluunt ab essentia ejus. Virtutes autem istæ sunt quidem in irascibili et concupiscibili quantum ad earum derivationem, sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et voluntate, quia principalis actus virtutis moralis est electio, quæ est actus appetitus rationalis; sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem. (De Virtut. Card., a 4, ad. 13um).

SCHOLION II.

Non locuti sumus hucusque de distinctione quam quidam recentissimi novatores introducere voluerunt inter virtutes activas, ut aiunt, et passivas. Non clare quidem constat in quo hujus distinctionis ratio reponenda sit. Juxta quosdam nomine passivarum virtutum, illæ veniunt quæ ab ipso Deo supernaturaliter infunduntur, et nomine activarum virtutum, illæ quæ proprio et naturali hominis conatu acquiruntur, hasque præ illis extollere non dubitant.

Nemo non videt hujusmodi assertionem esse toti divinæ gratiæ œconomiæ penitus contrariam et latam naturalismo viam aperire. Quod alii vitare conantes, inter ipsas virtutes christianas hanc distinctionem introduxerunt, nomineque passivarum virtutum designaverunt humilitatem, abstinentiam et obedientiam, alias vero

virtutes nomine activarum virtutum decoraverunt; hac distinctione inculcare volentes passivas illas virtutes nostris temporibus jam non esse bene accomodatas, atque hominibus ad culturæ humanæ culmen jam pertingentibus suique juris effectis, activas virtutes maxime esse colendas. Quæ distinctio, hoc etiam sensu intellecta, prorsus rejicienda est; primo, quia nulla est virtus quæ sit mere passiva, quum omnis virtus, sive naturalis sive supernaturalis, sit habitus essentialiter operativus, secundo quia est opposita doctrinæ Evangelii et exemplis Christi, qui suis discipulis dicebat: "discite a me quia mitis sum et humilis corde" (Matt. XI, 23), et ipse, "quum in forma Dei esset, humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis." (Philip. II, 6-8). Hinc jure meritoque hæc distinctio fuit ab Ecclesia reprobata et damnata. Vide Litter. Apost. Leonis XIII ad. Card. Gibbons, 22 Jan., 1899).

ARTIC. 5um. DE DONIS SPIRITUS SANCTI.

Quia dona Spiritus Sancti sunt quasi complementum status supernaturalis, in quo per gratiam sanctificantem et virtutes infusas constituimur, præstat quædam de eis ibi attingere. Et primo quidem de eorum natura deinde de eorum numero dicemus.

§ I. DE NATURA DONORUM SPIRITUS SANCTI.

(a) Si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem; nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum; ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua sit: nihil autem prohibet illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum, præsertim quum supra diximus quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo; unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest.

(b) Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda; sed eis non remanet minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes vocantur dona et non omnes, et quare aliquæ computantur inter dona quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Admittenda est ergo distinctio inter virtutes et dona Spiritus Sancti. Sed quænam sit non tam facile determinatur. Non omnes sententias exponemus. Sufficit duarum ibi meminisse. Una discrimen inter virtutes et dona reperit ex actibus ad quos dona et virtutes disponunt. "Nam virtutes perficiunt hominem secundum ea quæ communiter venire possunt in deliberationem humanæ rationis, fide cæterisque virtutibus instructæ; dona vero perficiunt modo quodam divino vel heroico, ut per ea homo sit habilitatus moveri per divinas inspirationes ad ea quæ communiter non veniunt in deliberationem fidelium etiam justorum, sed extraordinarie inspirantur (Ita Mazella. De Virtut. Infus. Disp. I. a. 13). Sed non satis apparet cur ad extraordinarium finem fuisset provisum a Deo per ordinarium modum, in communi justificatione semper inclusum, et tam inseparabiliter cum gratia sanctificante connexum quam inseparabiliter cum ea connectitur charitas et omnis virtutum comitatus.

Alia sententia invenitur apud S. Thomam: "Et ideo inquit, ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur (Is. XI) "Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus, etc." Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Manifestum

est autem, quod omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a motore . . . Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur, (Is. L): 'Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.'" (I. II. q. 68, a. 1).

(c) Quod ut bene intelligatur sciendum est, ait S. Thomas, quod "homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget; uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum per quod natura humana corrupta sanetur et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ, alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo alio habitu infuso; indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo: primo quidem ratione generali propter hoc quod nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ; secundo ratione speciali propter conditionem status humanæ naturæ; quæ quidem, licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati. (Rom. VII). Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam 'quid oremus, sicut oportet, nescimus.' (Rom. VIII). Propter varios enim rerum eventus et quia etiam nosmetipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid

nobis expediat, secundum illud (Sap. IX, 14) 'Cogitationes mortalium timidæ et incertæ providentiæ nostræ.' Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest; et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: 'Et ne nos inducas in tentationem' et 'Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra,' et cætera quæ in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia." (I, II, q. 109, a. 9 et 10).

Jamvero his gratiis, quibus etiam renatus homo indiget ad perseverandum in bono, respondent dona Spiritus Sancti quæ disponunt animam ad recipiendos connaturaliter motus gratiæ divinæ. "Quare eodem fere modo se habent inspirationes gratiæ ad dona, quo se habent actus salutares ad virtutes infusas, pro quanto scilicet virtus infusa efficit animam connaturale principium actuum salutarium, dona vero connaturale receptivum divinorum instinctuum. Proinde hoc distat in præsenti inter justum et peccatorem quod justus præ peccatore habet in se habitualia principia, quæ exigunt motiones divinas tum ad perseverandum tum ad proficiendum necessarias, simulque habilitant subjectum in ratione mobilis bene dispositi ad omnem impulsum primi motoris et ductoris mentium in vitam æternam." (Billot, De Donis).

Ex his facile intelliges cur, licet dona non ad solos actus heroicos sint ordinata, ad ea tamen hujusmodi actus speciali ratione referantur. Si enim virtutes non excitarentur et adjuvarentur per specialem instinctum Spiritus Sancti, non in tantam sublimitatem erumperent, propter tot ac tanta impedimenta quæ perfecto eorum exercitio afferunt et carnis infirmitas et intellectus obscuratio. (I, II, q. 68, a. 1 and 2).

§ 11. De Numero Donorum Spiritus Sancti.

Septem dona Spiritus Sancti enumerantur apud Isaiam (XI, 2, 3) "Et requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini." Cujus numeri rationem explicat S. Thomas hoc modo; dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei . . .; et ideo in omnibus viribus hominis quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis . . . et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa per intellectum, practica vero per consilium. Ad recte autem judicandum, speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur.

Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum perficitur per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem, secundum illud "In timore Domini declinat omnis a malo." (Prov. XV) et "Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui." (Ps. LXVIII). (I, II, q. 68, a. 4, cf. II, II, q. 8, a. 6).

SCHOLION. DE BEATITUDINIBUS ET FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI.

Satis erit pauca addere de **beatitudinibus et fructibus Spiritus Sancti,** ut sciatur nempe quid per illa intelligen-

dum sit et quomodo distinguantur a virtutibus infusis et donis.

(a) Jamvero, ait S. Thomas, beatitudines distinguuntur a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. "Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi, unde dicitur (Rom. VIII) 'spe salvi facti sumus.' Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem; ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum et præcipue per operationes donorum."

Utrum autem præmia quæ beatitudinibus attribuuntur ad hanc vitam pertineant? "Considerandum est, iterum ait S. Thomas, quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo, **primo quidem propter aliquam præparationem** vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; **alio modo per quamdam inchoationem imperfectam** futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita; aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus, et aliter cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quæ in beatitudine tanguntur, tanquam merita, sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam; cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Hinc licet boni in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, numquam tamen deficiunt a spiritua-

libus etiam in hac vita, juxta illud (Matt. XIX, et Marc. X) "Centuplum accipietis etiam in hoc sæculo." Illa utique præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur; nam regnum cœlorum potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare, possessio enim terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita per Spiritum Sanctum, qui paracletus, i. e. consolator dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit (Joan IV) "Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei (ejus qui misit me): in hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei: in hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. Similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur: tamen hæc perfectius erunt in patria." (I, II, q. 69, a. a. 1, 2, corp. et ad 2um et 3um.

(b) **Fructus** nomen a corporalibus ad spiritualia est translatum: dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, quum ad perfectionem pervenit, et quamdam in se suavitatem habet.

Jamvero si vocatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani dicuntur fructus; operatio enim est actus secundus operantis et delectationem habet si sit conveniens operanti; si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus Sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cujusdam divini seminis, juxta illud Joannis "Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet" (1 Joan. III). Notat tamen Sanctus Thomas

quod opera nostra licet habeant rationem fructus, in quantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis, tamen in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum, juxta illud: "Flores mei fructus honoris et honestatis" (Eccli XXIV).

Quomodo vero differant fructus a beatitudinibus, respondet S. Thomas "quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus; nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis; sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens; unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non e converso. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum bona opera quæ etiam, ratione suæ perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus."

Duodecim fructus enumerantur ab Apostolo (Ad Gal. V. 22) "Fructus autem Spiritus Sancti est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas." Hinc dicitur (Apoc. XXII, 1, 2) "Et ostendit mihi fluvium aquæ vitæ, splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et agni. In medio plateæ ejus ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, et folia ligni ad sanitatem gentium." Huius autem numeri convenientiam vide apud S. Thomam (I, II, q. 70, a. 3) Hæc sufficiant. Nunc dicendum est de Virtutibus Theologicis in specie.

CAPUT SECUNDUM
DE FIDE.

Post considerationem de virtutibus in communi, necesse est eas considerare in specie. Inter virtutes autem, ut vidimus, eminent tres virtutes theologicæ, inter quas, ratione originis, fides est prima. De ea igitur primo est agendum. Et ordinem S. Thomæ sequentes, primo quidem agemus de objecto fidei; secundo de actu fidei, tertio de ipso fidei habitu. Hinc tres erunt huius capitis articuli.

ARTIC. 1um. DE OBJECTO FIDEI.

§ I. QUÆDAM NOTIONES TRADUNTUR NECESSARIÆ AD RECTAM INTELLIGENTIAM PRÆSENTIS TRACTATUS.

Ut certam fidei notionem assequamur, in primis refert exponere quid inter evidentiam intersit et fidem.

(a) **Evidentia** nihil aliud videtur esse quam "objectiva enuntiati veritas, sive convenientia prædicati cum subjecto, prout menti affulgens et in conceptu ejus elucens, ita ut homo judicet aliquid convenire rei vel non convenire, innixus sui proprii intellectus testimonio." "Secundum Augustinum (Epist. 147, n. 7) 'creduntur illa quæ absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus.' Quæ quidem doctrina evidens est in his quæ præsto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus et quid non. Sed in sensibus animi quum quid præsto esse dicatur, magis latet; illa tamen præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitatem ejus non excedunt ut intuitus intellectus in eis figatur; talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum,

sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum, et hæc proprie credita dicuntur." (De Veritate, q. 14, a. 9).

Evidentia est **perfecta** quando ita clare veritas præsto est intellectui ut nullus remaneat locus etiam imprudenti dubio, et necessario rapiat intellectus assensum. Est vero **imperfecta** evidentia quando veritas, licet intellectui præsto sit, non ita tamen clare et perspicue ei manifestatur, ut expellat omne etiam imprudens dubium, et cogat necessario intellectus assensum. In primo casu, evidentiæ necessario assensum suum præbet intellectus, quin interveniat ullo modo voluntas; in secundo casu, aliquis interventus est voluntatis, qui utique non est causa per se firmitatis assensus, (quia causa hujusmodi est veritas intus menti apparens), sed causa removens prohibens, nempe, irrationabile dubium.

Evidentia iterum est **intrinseca**, quando movetur intellectus ad assensum ab ipso objecto, vel immediate, ut in primis principiis, vel mediate, sicut patet de conclusionibus quarum est scientia; "quandoque intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti . . . Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate: immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; et hoc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis; mediate vero quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum, et ista est dispositio scientis." (De Verit. loc. cit., a. 1). Evidentia vero est **extrinseca** quando innititur circa quoddam

esse extrinsecum rei, puta esse attestatum, esse credibile. Vocatur **evidentia in attestante,** quæ potest esse perfecta vel imperfecta ut supra.

In veritate vero quæ testimonio innititur, evidentia vocatur **evidentia credibilitatis.** Quando dicitur quod evidentia excludit fidem, intelligere debes eam solam evidentiam quæ est intrinseca et perfecta.

(b) Nunc **fides,** in sua generalissima ratione considerata, est assensus præstitus veritati sub imperio voluntatis moventis intellectum. "Quandoque enim intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum sicut in principiis, neque etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire, et ita est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens vel utile" (De Verit. lot cit. a. 1).

Animadverte vero bene 1° quod ex sua ratione fides importat assensum firmum veritati; hinc omnino differt ab **opinione**; "quandoque enim intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita; et hæc est dispositio opinantis qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius" (De Verit. l. c.).

Adverte secundo quod assensus ratio formalis non est ipsa **evidentia in attestante,** sed **dignitas** vel **jus loquentis** ad docilem mentis acquiescentiam seu etiam submissionem. Inter utrumque enim interest valde notabilis differentia.

Hic enim modus differt ab altero 1° quia ad hoc ut habeatur evidentia in attestante, satis est ut appareat testem in casu determinato non fuisse de facto in errore et de facto non esse mentitum, quod quidem contingere potuit etiam per accidens seu præter morem et consuetudinem attestantis v. g. in reo qui in judicium adductus contra se confitetur: at vero in præsenti, motivum assensus est dignitas vel jus loquentis ad docilem mentis acquiescentiam seu etiam submissionem; quæ quidem dignitas non est in eo qui per accidens non errat et per accidens dicit veritatem, sed in eo solo qui in certo saltem ordine instruitur habitu scientiæ et veracitatis. 2°. Differt quia in fide cujus motivum est evidentia in attestante, requiritur, quidem, determinatio voluntatis, sed ubi dicta evidentia est perfecta, hæc determinatio necessario sequitur. Hoc sensu dicitur quod "dæmones credunt et contremiscunt." (Jac. II). At vero in fide, cujus motivum est loquentis auctoritas, sub **formali ratione auctoritatis cui dignum est acquiescere,,** voluntas est semper libera applicandi vel non applicandi intellectum ad hujusmodi obsequium. Unde etiam efficitur hanc solam fidem et non aliam meritoriam esse posse atque ex parte credentis honorificam attestanti. "Dæmonum fides, ait S. Thomas, est quodammodo coacta ex signorum evidentia; et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt . . . Imo hoc ipsum dæmonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt (II, II, q. 5, a. 2, c., et ad 1um et 3um). 3°. Differt quia in hac fide gradus firmitatis est semper secundum mensuram auctoritatis quæ in loquente noscitur existere, quidquid sit de perfectione evidentiæ sub qua hæc auctoritas nobis innotescit; adeoque, etsi evidentia quam habemus de divina infallibilitate et veracitate non sit super omnia,

attamen, quia semper scimus auctoritatem Dei (si est) omnibus prævalere, credentes propter auctoritatem Dei, semper credimus assensu qui debet esse firmus super omnia. 4°. Differt, quia qui credit propter evidentiam in attestante (etiam quando attestans est Deus) nunquam credit propter motivum increatum; evidentia enim uniuscujusque enuntiabilis nobis propositi semper aliquid creatum est. Nunc autem qui credit propter auctoritatem Dei, reduplicative in quantum hujusmodi, vere ponit actum theologicum, quia in assensu suo innititur alicui quod est a Deo indistinctum; unde tandem apparet quam vere dicat S. Thomas objectum fidei christianæ esse ipsam primam Veritatem.

Constat quod in hoc ultimo assentiendi modo per prius verificatur fidei ratio. Ibi enim vel maxime aliquis assentitur fidendo quasi in manus alterius committendo assensum suum; sicut cum puer credit matri et indoctus docto, vel, cum in iis, quæ ad ordinarium vitæ commercium pertinent, unusquisque credit audita a viro bono, unice quia, ut præsumere licet, dignus est ille cui fidatur. Hæc est ergo fides proprie dicta, quæ omnino debetur Deo, fides de qua nunc agimus quæ dividitur in **divinam et humanam,** secundum quod creditur propter humanam vel divinam auctoritatem.

Fides igitur divina ultimo resolvitur in Dei auctori[illegible]n, sicut fides humana in humanam. Si enim quæri[illegible]tu a fideli: "Cur Trinitatem credis?" respondere debebit: "Quia qui Trinitatem revelavit Deus dignus est fide et quidem super omnia." Et responsio est adæquata, nec possibile est ulterius inquirere in eadem linea. Si igitur amplius urges: "Undenam scis Deum esse dignum fide vel revelasse Trinitatem," quæstio jam non esset de motivo proprio assensus fidei, sed de motivis

cognitionis quæ prævia est ad actum fidei, et unde habetur evidentia credibilitatis, de qua pauca nunc sunt tangenda.

(c) **Credibilitas** in præsenti est illa extrinseca doctrinæ cujusdam conditio ex qua habet ut possit terminare prudentem actum credendi. Et si hæc ipsa conditio evidenter menti appareat tunc habetur **credibilitatis evidentia.** "Ea quæ subsunt fidei, ait S. Thomas, considerari possunt sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi" (II. II, q. 1, a. 4, ad 2um).

Hæc credibilitas pendet ex duobus: si certa sit personæ auctoritas ob quam credendum est; si insuper certa sit attestatio per quam auctoritas illa ad determinatum objectum applicatur—certa nempe ea certitudine quæ excludit prudens dubium. Nota vero quod evidentia credibilitatis nullo modo impedit fidem, quia motivum non facit apparere veritatem ejus de quo est fides, veritatem, scilicet, objecti materialis. Ne vero dicas quod hujusmodi evidentia necessario rapiat assensum, quum tamen assensus fidei debeat esse liber. Declaravimus enim supra quantum distat assensus ille qui sequitur necessario ex evidentia signorum et assensus fidei quo adhæremus per modum fidentis verbo alterius captivando intellectum in obsequium ejus (cfr. Billot. De Virt. Theol. in specie, cap. I).

His prætitutis, jam deveniendum est ad fidei objectum—et primo quidem sermo erit de objecto formali, deinde de objecto materiali fidei.

§ II. De Objecto Fidei Formali.

Propositio 9a. **Formale fidei objectum est summa Dei veritas tum in cognoscendo tum in dicendo, qua nec falli nec fallere potest.**

PROBATUR PROPOSITIO.

1°. **Ex Ecclesiæ Definitionibus.**

"Quum homo a Deo, tanquam creatore et Domino suo, totus dependeat et ratio creata increatæ rationi penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur. Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia Catholica profitetur virtutem esse supernaturalem qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium." (Conc. Vatic. De Fide, c. 4).

"Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, A. S. (Ibid. can. 2).

In his verbis assignata ratio, propter quam credimus, est auctoritas Dei revelantis. Auctoritas autem importat vim quamdam objective moventem et quodammodo ligantem intellectum et voluntatem. Cum vero fides formaliter pertineat ad intellectum, ille dicitur hic auctoritatem habere qui dignus est cui credatur. Hinc actus fidei ex suo essentiali tendendi modo est obsequium intellectuale et exercita protestatio de dignitate loquentis.

Jamvero quænam potest esse auctoritas, quæ formaliter moveat intellectum ad assentiendum nisi ipsa veritas. Quamobrem Concilium addit motivum formale nostræ fidei esse auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli potest, ob suam infinitam sapientiam, nec fallere, ob suam summam veracitatem. Unde ex

Concilio Vaticano aperte constat formale objectum fidei esse summam Dei veritatem, tam in cognoscendo quam in dicendo.

2°. **Ex Scripturis.**

Sæpe enim Scripturæ declarant rationem propter quam credimus esse auctoritatem Dei revelantis, qui ob suam sapientiam et veracitatem summe dignus est cui assensum præbeamus. Quædam tantum testimonia seligemus inter multa.

"Si testimonium hominum accipimus, testimonum Dei majus est; quoniam hoc est testimonium Dei quod majus est, quoniam testificatus est de Filio suo. Qui credit in Filium Dei habet testimonium Dei in se. Qui non credit Filio, mendacem facit eum, quia non credit in testimonium quod testificatus est Deus de Filio suo." (1 Joan. V, 9 seqq).

"Qui accepit ejus testimonium signavit quia Deus verax est; quem enim misit Deus verba Dei loquitur." (Joan. III, 33, 34, VIII, 18).

"Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam, quum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, (sicut est vere), verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis." (1 Thess. II, 13, cf. ad. Galat. I, 11, 12; 1 Cor. II, 6; 2 Cor. X, 5).

3°. **Ex Patribus.**

"Quum ergo ad intelligendum sacramentum Nativitatis Christi, qua de matre Virgine est ortus, accedimus, abigatur procul terrenarum caligo rationum, et ab illuminatæ fidei oculis mundanæ sapientiæ fumus abscedat. **Divina est enim auctoritas cui credimus, divina est doctrina** quam sequimur. Quoniam sive legis testificationi, sive oraculis Prophetarum, sive evangelicæ

tubæ interiorem admoveamus auditum, verum est quod Joannes, plenus Spiritu Sancto intonuit: 'In principio erat Verbum.'" (S. Leo, Serm. 7, De Nativ. Domini).

"Hoc igitur est fides, quando illis credimus quæ non videntur et **mentem ad dignitatem ejus qui promisit intendimus.**" (S. Joan. Chrys. Homil. 36 in Genes. n. 5).

4°. **Ex ratione theologica.**

Idem ratio confirmat. Nam illud est objectum seu motivum formale fidei per quod movemur objective ad credendum firmissime Deo loquenti: sed hoc est utraque veritas in cognoscendo et loquendo, qua scilicet Deus non falli potest, ob suam infinitam sapientiam, nec fallere, ob summam suam veracitatem. Hoc confirmatur ex ipsa fide humana. Quo enim magis homo scientia pollet et veracitate, eo magis illum habemus dignum cui assensum demus.

Hinc iterum formale objectum fidei divinæ est auctoritas Dei loquentis conflata ex summa ejus sapientia in cognoscendo et veracitate in loquendo.

COROLLARIUM.

Ex his apparet non posse admitti 1° sententiam Guillelmi Parisiensis, qui censuit nos Deo credere, non quia verax est, sed quia est supremus Dominus cui obediendum est captivando intellectum nostrum in obsequium ejus; 2° sententiam Aureoli reponentem objectum fidei formale in veritate Dei in essendo. Utraque enim sententia excluditur per verba Concil. Trident. supra citati, et argumenta ex Scripturis Patribus et ratione.

§ III. De Objecto Fidei Materiali.

Propositio 10ª. **Objectum fidei materiale est omnis veritas revelata.**

QUÆDAM PRÆNOTANTUR.

(a) Novatores distinguunt triplicem fidem, nempe: **fidem historicam, fidem promissionum et fidem miraculorum.** Prima ea est qua credimus vera esse quæ narrantur in Sacris Scripturis. Secunda iterum duplex distinguitur, generalis nempe et specialis. **Generalis** complectitur promissiones omnibus factas de salute obtinenda per justitiam Christi; **specialis** ea est qua quisque in individuo credit sibi remissa esse peccata per imputationem justitiæ Christi. Hanc solam dicunt ad justificationem necessariam. Fides **miraculorum** ea est qua miracula fiunt.

Jurieu distinguit inter articulos fundamentales et non fundamentales. Primi soli necessario credi debent. Quinam vero sint nondum potuit cognosci.

Verum juxta doctrinam Catholicam, divinæ fidei objectum generatim est quidquid continetur in verbo Dei scripto vel tradito, seu quiquid divinitus revelatum est. **Nota** vero bene quod non est necessarium omnes veritates explicite credere. Catholici in hoc conveniunt paucos articulos necessario esse explicite credendos necessitate medii, imo ne quidem omnes credendos esse explicite necessitate præcepti, adeoque sufficere fidem explicitam circa plures revelatas a Deo veritates. Sed non minus unanimiter negant ullam veritatem a Deo revelatam dari, quæ non sit credenda negative, i. e. quam affirmare vel negare cuiquam liberum sit. His prænotatis, facile

PROBATUR PROPOSITIO.

1°. **Ex Ecclesiæ definitionibus.**

"Fide divina et Catholica ea omnia credenda sunt quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab

Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur."

(Conc. Vatic. cap. III, de Fide).

2°. **Ex Scripturis.**

"Euntes in mundum universum prædicate Evangelium omni creaturæ; qui crediderit salvus erit, qui non crediderit condemnabitur." (Marc. XVI, 15).

"Euntes docete quæcumque mandavi vobis." (Matth. XVIII, 20).

Certe hic agitur de fide necessaria ad salutem. Quodnam autem dicitur ejus esse objectum? Evangelium, utique totum, i. e. quæcumque Christus mandavit, sive per Scripturam, sive per traditionem oralem ad nos usque perveniant. Sed ubinam est distinctio inter articulos fundamentales et non fundamentales?

3°. **Ex ipsa ratione.**

Nam ratio, propter quam credimus, est auctoritas Dei revelantis. Si igitur vel unum articulum sufficienter propositum negas, jam ipsam divinam auctoritatem rejicis. Oportet igitur ut vel omnia a Deo revelata prorsus rejicias vel omnia indiscriminatim æqua fide teneas. Hic est proprie verum illud Jacobi (II, 10) "Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus."

SCHOLION.

(a) In objecto **fidei materiali,** potest distingui objectum **primarium,** qui Deus est, et objectum **secundarium,** quæ sunt aliæ res revelatæ, sed quatenus habent ordinem ad Deum. Unde fides non est virtus theologica, ratione objecti formalis tantum, sed ratione etiam objecti materialis primarii, quod a Theologis vocari solet **objectum formale quod,** dum auctoritas Dei revelan-

tis dicitur **objectum formale quo, seu propter quod.** "Si consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quæ tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquot divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem; et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo Veritas Prima, in quantum nihil cadit sub fide, nisi in ordine ad Deum." (II, II, q. 1, a. 1).

(b) **Si quæratur utrum articuli fidei creverint secundum successionem temporum,** respondendum cum S. Thoma quod, "quantum **ad substantiam articulorum** fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem; quia quæcumque posteriores crediderunt continebantur in fide præcedentium Patrum, licet implicite. Sed **quantum ad explicationem,** crevit numerus articulorum, quia quædam explicite cognita sunt a posterioribus quæ a prioribus non cognoscebantur explicite. Unde Dominus Moysi dicit (Exod. VI, 2) 'Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, et nomen meum Adonai non indicavi eis'; et David (Ps. CXVIII, 100) 'Super senes intellexi'; et Apostolus (Ephes. III, 5) 'Aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc revelatum est Sanctis Apostolis ejus et Prophetis.'" (cf. Hebr. I, 1, 2).

Hinc dicit S. Gregorius Magnus (Homil. in Ezech. lib. II, Homil. IV, n. 12) "Secundum incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus Prophetæ quam Moyses, plus Apostoli quam Prophetæ in Omnipotentis Dei scientia eruditi sunt."

Sed quum revelatio sit completa in Christo et Apostolis, jam post ipsos articuli fidei crescere non possunt, **nisi subjective,** quatenus proficere possumus in

cognitione Revelationis in Christo et in Apostolis completæ.

Ex his manifeste apparet quam longe a recto catholicæ veritatis tramite aberrent illi moderni auctores qui, post Antonium Guentherum et Georgium Hermetem, asserere non verentur "intelligentiam dogmatum esse variam diversis ætatibus pro diverso statu scientiarum philosophicarum; in apostolis intelligentiam fuisse, non quidem falsam sed imperfectam; in S. S. Patribus fuisse perfectiorem quam in apostolis, sed tamen longe remotam a sua ultima perfectione; nunc vero per veram philosophiam et in hac luce scientiarum recentioris ætatis ad plenum intellectum veritatum revelatarum perveniendum esse."

Juxta hos auctores, Ecclesiæ infallibile magisterium, si quod admittendum est, "eo tantum spectat, ut inter varias sententias de sensu dogmatis, illa prævaleat quæ pro tali tempore sit aptissima. In qua sententia, ita per Ecclesiæ definitionem prævalente, concedunt semper esse aliquam veritatem, sed non ideo veritatem simpliciter, et totam veritatem; atque ideo progressu temporis, pro alio ultiori stadio scientiarum, necessariam reddi definitionem perfectiorem, quia illa prior huic posteriori stadio scientiæ jam apta non est." (Vide Append. ad Acta et Decreta Conc. Vatic.)

Hic et similes Guentheri errores fuerunt in pluribus Litteris Pii IX reprobati et damnati. (Vid. Breve ad Card. Archiep. Colon. die 15 Jun. 1857; et Breve ad Episc. Wratisl. 30 Mart. 1857). Fuit demum anathematizatus a Conc. Vatic. his verbis: "Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: anathema sit." (Sess. III, can. 3 de Fide et Ratione).

Et jure quidem meritoque; nam, juxta nanc opinionem, Ecclesia jugi progressu transiret a tenebris ad lucem, a partiali errore ad ampliorem veritatem; Religio Christi non esset nisi quoddam systema philosophicum, ab humano ingenio continuo perficiendum; et infallibile Ecclesiæ magisterium quid esset amplius præter vanam aut potius falsam omnino appellationem, quum ejus definitionibus nihil in re responderet objective certum et immutabiliter verum? Quod essentialiter repugnat ipsimet Divinæ Revelationis notioni. "Manet enim verbum fidei in æternum." (S. Athanasius. Epist. ad Afros, n. 2).

Plura alia hujusmodi, quæ etiam hic locum invenire possent, exposita plenius invenies in tractatu de Ecclesia. Una tantum nunc remanet quæstio hic solvenda, scilicet:

(c) **Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum seu evidens?** Et videtur omnino cum S. Thoma respondendum: "Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est per seipsum cognitum, (sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus), vel per aliud cognitum (sicut patet de conclusionibus quarum est scientia). Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc sit cum dubitatione, et formidine alterius partis, erit opinio: si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides: illa autem videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum nostrum, vel sensum, ad sui cognitionem: unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis, aut secundum sensum aut secundum intellectum." (II, II, q. I, a. 4).

His consonare videntur Scripturæ: "Cum venerit quod perfectum est evacuabitur quod ex parte est" (1 Cor. XIII, 10). Cognitio fidei ex parte est, id est, imperfecta; cognitio autem scientiæ est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat. Et "Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium" (Ad Hebr. XI, 1).

Illa præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitatem ejus non excedunt, ut intellectus in eis figatur; talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi. Unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum; et hæc proprie credita dicuntur. Unde fidei objectum est id quod est absens ab intellectu, vel etiam res non apparens, id est, res non visa (De Verit. q. XIV, a. 9).

Nota tamen "quod illud quod est scitum ab uno, potest esse creditum ab alio secundum illud (1 Cor. XIII, 12): 'Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem,' quam quidem visionem jam angeli habent; unde quod nos credimus illi vident; et sic similiter potest contingere, quod id quod est visum, vel scitum ab uno homine, etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrative non novit. Id tamen, quod communiter omnibus proponitur hominibus ad credendum, est communiter non scitum; et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt." (II, II, q. 1, a. 5).

Nota etiam quod præsens quæstio non est de mysteriis neque de œconomia supernaturali, quæ sunt principalia objecta fidei, quæ "ipsius fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta manent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino" (Conc. Vatic.

sess. III, cap. 4), sed solum est quæstio de iis "quæ per se humanæ rationi impervia non sunt, quæ tamen divinæ sapientiæ et bonitati placuit revelare, ut in præsenti generis humani conditione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore, cognosci possint." (Conc. Vatic. sess. III, cap. 2).

Opponunt adversarii illud Apostoli: "Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator sit." Hinc concludunt omnibus necessarium esse ad salutem ut credant ipsam Dei existentiam; "quia est." Sed illud testimonium non valet. Nam, uti apparet in toto contextu Apostoli (Ad Hebr. XI per totum), non agitur ibi de existentia Dei, quatenus est auctor naturæ, sed de Deo quatenus, ut auctor gratiæ, rationi impervius omnino est: Fides enim, sine qua impossibile esse dicitur placere Deo, est **"sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium"**; fides qua "Abraham expectabat fundamenta habentem civitatem, cujus artifex et conditor Deus, juxta quam defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus sed a longe eas aspicientes, et salutantes, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram."

Opponunt secundo illud (Joan. XX, 29), "Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati qui non viderunt et crediderunt." Sed respondet pro nobis S. Gregorius Magnus (Homil. 26 in Ev. n. 8). "Aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit et Deum confessus est dicens: 'Dominus meus, et Deus meus.'"

ARTIC. 2us. DE ACTU FIDEI.

Quæ **actum** fidei spectant duobus paragraphis absolvemus; in primo nempe, agemus de natura et pro-

prietatibus actus fidei: et, in secundo, agemus de judicio credibilitatis quod illum præcedit.

§ I. De Natura et Proprietatibus Actus Fidei.

Propositio 11ᵃ. **Actus fidei formaliter ad intellectum pertinens non est simplex notitia rerum revelatarum, sed assensus in illas, uti a Deo revelatas.**

QUÆDAM PRÆNOTANTUR.

(a) Actum fidei ad intellectum formaliter pertinere asseritur contra Novatores qui fere omnes fidem non tam assensum quam fiduciam definiunt: fiducia vero non est actus intellectus sed voluntatis.

(b) Non esse autem simplicem rerum notitiam sed assensum, quo firmiter creditur a Deo revelata esse vera, propter solam ipsius Dei revelantis auctoritatem, statuitur tum contra Calvinum tum contra Rationalistas. 1°. Contra Calvinum qui in Doctores Catholicos invehit, quasi ipsi solum assensum exigant quamvis palpabili ignorantia credendorum fideles laborent. In hoc dupliciter errat Calvinus; primo, falso supponit doctores favere populorum ignorantiæ in re religiosa, quum omnibus constet etiam pro rudibus institutos esse catechismos qui divinæ doctrinæ mirabile continent compendium, ut cuivis legenti patet. Secundo, falso iterum supponit apprehensionem seu notitiam veritatis ipsam fidem constituere, quum non sit nisi quædam præparatio ad fidem, de qua infra dicetur. 2°. Contra Rationalistas qui distinguunt duplicem fidem: unam quam vocant religiosam, prout est in vulgo hominum, in quibus nihil aliud est nisi cognitio religiosarum veritatum sub involucris symbolicis citra cognitionem scientificam; alteram, quam appellant fidem rationalem aut metaphysicam, cui puram veritatem attribuunt, prout est in hominibus doctis, in quibus cognitio illa est ad scientiam evecta.

PROBATUR PROPOSITIO.

I. **Quoad 1am partem.**

1°. **Ex Ecclesiæ definitionibus.**

"Si quis dixerit fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum vel eam fiduciam solam esse qua justificamur, A. S." (Conc. Trident. sess. VI can. 3).

"Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ Catholicæ consensus tenuit et tenet duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed objecto etiam distinctum, principio quidem, quia in altero naturali ratione et in altero fide divina cognoscimus . . ." (Conc. Vatican. sess. III, cap. 4).

"Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt . . ." (Conc. Trid. sess. VI. cap. 6).

Ex his constat fidei actum elicitive pertinere ad intellectum, quum fides dicatur esse quoddam cognitionis principium, non secus ac ipsa ratio; ex auditu concipi; atque credere vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt.

2°. **Ex Scripturis.**

"Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. *ἐστιν δε πιστις ἐλπιζομενων ὑποστασις, πραγματων ἐλεγχος οὐ βλεπομενων.*" (Hebr. XI. 1 sq.)

(a) Substantia Græce est *ὑποστασις*, i. e. basis ac fundamentum; *ἐλπιζομενων* ambiguum est et verti potest tum sperantium hominum tum rerum sperandarum. Sed in utraque interpretatione sensus est evidenter idem. Nihil enim aliud est fidem esse substantiam sperandarum rerum, nisi quæ sperantur, quoniam futura sunt,

non habere ullam subsistentiam nisi in intellectu per fidem; itaque fides eas apprehendens et menti repræsentans facit eas quodammodo esse præsentes, quamvis in se non sint nisi futuræ.

Illud autem quod sequitur "argumentum rerum non apparentium (*ἐλεγχος οὐ βλεπομενων*) est demonstratio sive convictio eorum quæ non conspiciuntur, ut legit S. Augustinus. Itaque definitio fidei ab Apostolo tradita duas continet fidei proprietates, unam, qua facit subsistere in animo ea quæ sperantur futura; alteram qua facit intellectum iis assentire quæ non intelligit. Ex quo intelligimus fidem christianam distingui ab omnibus aliis habitibus intellectus. Nam ea particula "substantia rerum sperandarum" distinguit fidem christianam a fide humana, tum quia fides humana potest esse fallax, et ideo non meretur nomen substantiæ, i. e. basis firmæ ac validæ, tum quia nomine rerum sperandarum intelliguntur bona divina ac cœlestia ad quæ fides humana non pervenit. Ea vox "argumentum" sive convictio distinguit fidem christianam ab opinione, suspicione et dubitatione; ista enim non convincunt intellectum ad assensum. Denique duæ illæ voces "non apparentium" distinguunt eamdem fidem a scientia et intellectu, quæ non patiuntur obscuritatem, sed lumen et evidentiam requirunt.

Demum infra dicitur: "Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei," ubi describitur actus fidei per vocem intelligendi, quæ nullo modo ad fiduciam accommodari potest. Dein "Fide Noe metuens aptavit arcam," ubi fidei actus non potest esse fiducia, quia fiducia non gignit metum sed expellit; proinde fidei actus in Noe fuit credere certo futurum diluvium, nam ex illo actu credendi metus exortus causa fuit cur fabicaretur arca.

Sed maxime probant hæc verba: "Sine fide impossibile est placere Deo; nam accedentem ad Deum oportet

credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit." Ubi sine dubio per verbum credere explicatur actus fidei justificantis neque potest ulla ratione ipsum credere detorqueri ad fiduciam; non enim confidimus Deum esse sed certe judicamus et assentimur. (cf. Joan. XX, 30; Act. VIII, 37). (Ita fere Bellarm. De Justif. lib. I, capp. 4, 5, 6).

II. **Quoad 2am partem.**

Quod autem fides justificans non sit proprie notitia sed assensus in rem etiam incognitam probat illud **"argumentum non apparentium"**; hinc enim intelligimus fidei officium non esse efficere ut res obscuræ fiant perspicuæ, sed ut credantur etiamsi non appareant. Mire enim conjunxit Apostolus 'argumentum non apparentium' ut significaret fidem id facere quod faciunt argumenta, sed alio modo. Nam argumenta et maxime demonstrationes faciunt ut intellectus omnino assentiatur, sed hoc faciunt per evidentiam rei, intellectum convincendo, dum causas ipsas et proprietates aperiunt. At fides facit quidem ut intellectus omnino assentiatur, sed non per essentiam rei et notiam causæ et proprietatum, sed credendo auctoritati dicentis. Itaque in fide manet res obscura, ut antea erat, sed creditur propter auctoritatem dicentis; non igitur fides proprie loquendo est notitia (simplex) sed assensus.

Propositio 12a. **Tres sunt principales actus fidei theologicæ proprietates, nempe: obscuritas, libertas et certitudo tum infallibilitatis, ut aiunt, tum indubitabilitatis.**

PROBATUR PROPOSITIO.

I. **Quoad 1am partem.**

Est enim actus fidei obscurus tum ex parte objecti materialis, tum ex parte objecti formalis: 1°. quidem **ex parte objecti materialis.** Ut enim diximus supra, fides

proprie est de non visis. Maxime enim proprium ejus objectum sunt "mysteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quare Apostolus, qui a gentibus Deum per ea quæ facta sunt, cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quæ per Jesum Christum facta est, pronuntiat: 'loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus sæculi cognovit, nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum.' Divina autem mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem." (Conc. Vatic. sess. III, cap. 4. de Fide et Ratione).

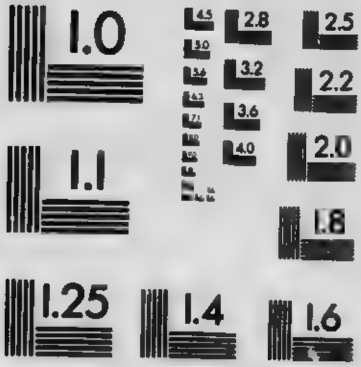
Hinc est quod fides ab Apostolo definitur: "fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium"; et dicitur (1 Cor. XIII, 12) "Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem"; et (2 Cor. X, 5) "In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi." Nulla autem est captivitas in intellectu adhærente objecto clare cognito, et ut clare cognito. Et demum dicitur (2 Petr. I, 19): " habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris."

2°. **Ex parte etiam objecti formalis.** Id tamen theologi non explicant eodem modo. (a) De Lugo hanc obscuritatem reponit **in objecto formali** inadæquato, nempe revelatione, quæ, ait, etsi gaudeat plena certitu-



MICROCOPY RESOLUTION TEST CHART

(ANSI and ISO TEST CHART No. 2)



APPLIED IMAGE Inc
1653 East Main Street
Rochester, New York 14609 USA
(716) 482 - 0300 - Phone
(716) 288 - 5989 - Fax

dine et evidentia credibilitatis, non tamen evidentia veritatis, ita ut nec imprudens dubium non possit exoriri.

(b) Suarez et alii eam repetunt ex **inevidentia etiam objecti formalis adæquati,** quatenus intellectus fertur in aliquam veritatem, non ob auctoritatem et revelationem evidenter notam, sed ob ipsam auctoritatem et revelationem non visam, ei simpliciter inhærendo. Sane, inquiunt, quum duo adsunt distincta motiva digna propter quæ veritati propositæ assensus adhibeatur, nihil impedit quominus mens duplici distinctoque actu eidem veritati adhæreat; sed auctoritas Dei revelantis evidenter cognita et auctoritas Dei revelantis per se ipsam digna cui credatur, sunt duo distincta motiva. Ergo.

(c) Alii hanc eamdem sententiam paulo aliter explicant: "Assensus fidei divinæ, aiunt, debet fundari in testimonio divino, ut est in se, cui intellectus credens debet adhærere secundum intrinsecam divini testimonii perfectionem. Ita autem adhærere testimonio divino non est proprium ullius intellectus creati, quum importet apprehensionem divinæ veritatis, ut est in se, quod est proprium Dei, et potest participari ab intellectu creato, si elevetur ad ordinem divinum, vel per lumen gloriæ, quo fit potens videre immediate ipsam divinam essentiam, vel per lumen fidei, per quod intellectus creatus, quamvis non fiat potens videre divinam essentiam immediate, fit tamen potens adhærere Primæ Veritati, ut in se est. Ergo pro quolibet intellectu creato, quantumvis iste intellectus evidenter evidentia mediata cognoscat divinam veracitatem et revelationem, manet semper obscura divina veracitas, sub ea ratione sub qua sola potest esse objectum formale fidei, nempe secundum intrinsecam suam veracitatem. Sic ergo non potest videri clare nisi a videntibus essentiam divinam.

Sed rejiciuntur illæ sententiæ.

(a) Sententia Lugo, quia, juxta ipsum, actus fidei non est obscurus et liber, nisi quia revelatio (quod est inadæquatum objectum fidei formale) non gaudet evidentia veritatis et consequenter non cogit assensum. Jamvero, si in memoriam revoces ea quæ exposuimus initio hujus capitis, videbis talem assensum non præberi auctoritati divinæ ipsi, quæ summe digna est cui credatur, sed præberi evidentiæ imperfectæ (inadæquate, qua factum revelationis nobis constat. Talis autem non est recta fidei ratio. Revera supponas factum revelationis esse evidens, (quod nullo modo videtur impossibile), jam fides non esset amplius possibilis. Insuper assensus ille non esset super omnia certus ac firmus, quum objectum formale inadæquatum ejus esset obscurus.

(b) Non facilius sustinetur alia sententia, quocumque modo demum exponatur. Et ratio obvia est quia ibi datur processus in infinitum; nempe, si credas propter auctoritatem Dei creditam, jam prior ille actus fidei requirit objectum formale, et ita in infinitum.

Hinc (c) cum S. Thoma omnino dicendum est quod obscuritas fidei objecti formalis tota repetenda est ex eo quod auctoritas Dei loquentis, quantumvis evidens sit aliunde, non tamen facit apparere evidentiam rei de qua fides est. Assensus scilicet fidei non datur evidentiæ in attestante, sed auctoritati Dei revelantis, quæ cognoscitur prævie ad actum fidei. Quo fit ut angeli, in statu viæ, fidem habuerint, licet evidentia ipsis essent tum auctoritas Dei, tum factum revelationis. Hinc quanto evidentior est auctoritas Dei revelantis, tanto strictior apparet obligatio credendi; nullo modo sequitur actum fidei non remanere obscurum, quia fides non adhæret veritati ipsi, quæ non est apparens, ideoque non cogit assensum, sed auctoritati, in quantum hujusmodi. "Quidam dicunt

quod in angelis, ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quæ tunc erat de rebus divinis. Sed, quum fides sit 'argumentum non apparentium', et 'per fidem credantur ea quæ non videntur', ut ait August. (Tract. 40 in Joan. et lib. 2 q. q., Evang. q. 30), illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est Veritas Prima, cujus visio beatos facit et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, non habuerint illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quod non habuerunt sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. Si homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis sed etiam angeli. Sed quia in primo (q. LXII, a. 3) jam diximus quod homo et angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et non consummatam fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem. Et ideo necesse est dicere quod angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum." (II, II, q. V, a. 1).

I. **Quoad 2^am^ partem.**

1°. **Ex Ecclesiæ documentis.**

"Disponuntur autem dum fidem ex auditu concipientes, **libere** moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt." (Conc. Trid. sess. VI, cap. 6).

"Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse **liberum,** sed argumentis humanæ rationis necessario produci. A. S." (Conc. Vatic. can. 5 de Fide).

2°. **Ex Scripturis.**

"Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur." (Marc. XVI, 16).

"Nunc autem excusationem non habent de peccato suo." (Joan. XV, 22).

"Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam." (Rom. IV, 3).

"Et verbum Domini crescebat; et multiplicabatur numerus discipulorum in Jerusalem; multa etiam turba sacerdotum **obediebat fidei.**" (Act. VI, 7; cf. Act. VIII, 51 etc.).

3°. **Ex ratione.**

Sequitur enim ex dictis supra. Nam assensus, qui non est propter aliquam evidentiam, sed propter auctoritatem, quatenus hujusmodi, requirit imperium liberæ voluntatis, sese constituentis docilem discipulum ejus Magistri sapientissimi et veracissimi, qui neque falli neque fallere potest.

III. **Quoad 3am partem.**

Certitudo distinguitur duplex: **una subjectiva,** quæ dicitur etiam **certitudo indubitabilitatis,** quæ est firmitas assensus absque formidine oppositi; **altera objectiva,** quæ **certitudo infallibilitatis** dicitur, quæ est dignitas rationum postulans assensum firmum absque formidine oppositi.

Certitudo vero simpliciter dicta utrumque complectitur et definiri potest: "firmitas assensus absque formidine erroris respondens objectivæ dignitati rationum." Duo igitur necessario complectitur, scilicet: infallibilem connexionem **assensus** cum veritate et firmam adhæsionem intellectus ad objectum.

Jamvero quando dicitur assensus fidei esse super omnia certus, tunc distinctione opus est. Nempe, excessus certitudinis fidei præ naturali quacumque certitudine potest considerari sub triplici respectu, scilicet: **quoad exclusionem formidinis, quod positivam adhæsionem objecto, et demum quoad necessariam connexionem cum veritate.**

(a) Quoad primum, si agatt ..e formidine deliberata, per se non videtur major certitudo fidei; si vero de indeliberata formidine, magis excluditur ab assensu naturaliter certo quam ab assensu fidei.

(b) Quoad secundum, hunc excessum Patres postulant a fidelibus, et jure meritoque, ut videbimus.

(c) Quoad tertium, hic etiam excessus certitudini fidei tribuendus est.

Hoc sensu intellecta, hæc pars propositionis constat.

1°. **Ex Scripturis.**

"Scio cui credidi et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem." (2 Timoth. I, 12).

"Cœlum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt." "Luc. XXI, 33).

"Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est." (1 Joan. V, 9).

"Ut vestra fides non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei . . . loquimur Dei sapientiam." (1 Cor. II, 5).

2°. **Ex ratione.**

(a) Quoad **certitudinem infallibilitatis**; nam major est repugnantia inter assensum fidei ejusque causas cum falsitate quam in quocumque naturali assensu, quum causa subjectiva sit supernaturalis, causa autem objectiva veritas Dei.

(b) Quoad **certitudinem indubitabilitatis,** ob eamdem rationem, firmior est intellectus adhæsio; nempe procedit ab intellectu elevato a principio supernaturali habente intrinsecam repugnantiam cum falsitate et motivum ejus est excellentius. Proinde "assensus fidei quoad certitudinem adhæsivam, excedit excessu appretiationis intellectualis, omnes assensus naturales dependentes a voluntate"; ita ut ipso sui actus exercitio fidelis protestetur se paratum ad deponendum omne judicium in potestate sui liberi arbitrii existens, potius quam ab assensu præstito rebus a Deo revelatis unquam resiliat. (cf. Wirceburg. de Virtut. n. 204; Billot. de Actu Fidei. Thesis XVIII, § 3; S. Thomam II. II. q. IV, a. 8).

§ II. De Judicio Credibilitatis.

Propositio 13ª. **Assensum divinæ fidei necessario præcedit judicium certum de credibilitate revelationis: illud autem non fundatur in privata inspiratione seu revelatione unicuique facta, nec in intima cujusque experientia seu quodam veluti sensu, sed in miraculis aliisque signis quibus revelatio christiana confirmata est.**

Quædam prænotantur.

1°. Duplex credibilitas distingui potest: (a) **Credibilitas formalis,** quæ proprie desumitur ab ipso habitu fidei, et sic credibile dicitur quod eo attingi seu affirmari potest, quemadmodum sensibile dicitur quod a sensu percipi potest, intelligibile quod intellectus potest intelligere. (b) **Credibilitas fundamentalis** quæ desumitur a quadam proprietate objecti, atque hinc, quemadmodum sensibile dicitur quod virtutem habet immutandi sensum, ita credibile quod talibus testimoniis proponitur quæ possint nos movere ad credendum.

2°. Judicium de credibilitate revelationis duplex est, scilicet: (a) **speculativum,** quod est actus intellectus, quo judicamus Deum infinite veridicum revelasse aliquod objectum, adeoque illud prudenter, propter auctoritatem Dei revelantis credi posse (esse credibile); (b) **practicum** quod est actus intellectus quo judicamus nos credendo aliquod objectum propter auctoritatem Dei agere honeste et obligatorie, (illud credendum).

Utrumque judicium requiri ad actum fidei consentiunt auctores. Sed hic agimus tantum de judicio speculativo, et dicimus quod debet esse certum.

3°. Hæc propositio statuitur primo contra **non paucos Protestantes,** qui, rejicientes valorem aut saltem necessitatem motivorum credibilitatis quæ depromuntur ex miraculis historice certis et prophetiis adimpletis, recurrunt ad internam experientiam vel privatam inspirationem sine qua, aiunt, ipsa miracula et prophetiæ credi non possent. Statuitur secundo **contra recentiores errores modernistarum,** qui Kantianæ philosophiæ principiis imbuti, negant de Deo scientificam cognitionem ab humana ratione posse obtineri; cujus quippe solum objectum proportionatum sunt visibilia hujus mundi phænomena; item negant cognoscibilitatem miraculorum, quæ, juxta ipsos, relegari debent extra campum historiæ et scientiæ; et consequenter negant ullum dari posse scientificum judicii credibilitatis fundamentum. Si quid igitur sit admittendum, non potest esse nisi quædam indigentia animi religiosi, aliquis motus cordis, aut nescio quis sensus divini, qui in subconscientia reperitur, et nos impellit ad credendum. (Vide Encycl. "Pascendi" Pii X. Enchir. n. 2072). Contra quos probandum est obsequium fidei nostræ esse **omnino rationabile.**

PROBATUR PROPOSITIO.

I. **Quoad 1am partem.**

1°. **Ex auctoritate Ecclesiæ.**

(a) Ecclesia damnavit sequentes propositiones: "Potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem" (Propositio XXa damnata ab Innocen. XI).

(b) "Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidat ne non sit locutus Deus" (Prop. XXI ab Innoc. XI damnata).

(c) Hanc doctrinam declaravit Pius IX. (Encyc. de Fide et Ratione, 9 Nov., 1846). "Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinæ revelationis factum inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, rationabile obsequium exhibeat."

2°. **Ex Ipsa Ratione.**

"Repugnat enim, ait de Lugo (disput. 5, n. 6) prudentiam dictare objectum illum esse dignum quod credatur super omnia et sine ulla formidine, quod tamen eadem prudentia judicat quod probabile sit esse falsum, dum judicat posse prudenter aliquem amplecti contrarium ut probabile; quare non posset eadem prudentia simul dictare honeste et prudenter posse objectum illud firmissime et absque formidine credi cum animo cohibendi omnem formidinem, quum tamen objectum tale judicetur de quo possit homo prudenter formidare."

II. **Quoad 2am partem.**

1°. **Ex Ecclesiæ auctoritate.**

(a) "Si quis dixerit revelationem divinam exterius signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata, homines

ad fidem moveri debere, A. S." (Conc. Vatic. sess. III, can. 4, de Fide).

(b) Pius X omne systema Modernistarum damnavit in sua Encycl. "Pascendi" his verbis: "Jam systema universum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium hæreseon collectum esse affirmemus. Certe si quis hoc sibi proposuisset, omnium quotquot fuerunt circa fidem errores, succum veluti ac sanguinem in unum conferre, rem nunquam plenius perfecisset quam modernistæ perfecerunt." (Enchir. n. 2105).

2°. Ex Scriptura, quæ con. anter docet modum ordinarium quo Deus hon..nes veritates salutis docet non esse inspirationem privatam nec internam cujusque experientiam vel sensum, sed auctoritatis viam. Hinc Christus "dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores, et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in ædificationem Corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum . . . ut jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinæ in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris (Ephes. IV, 11 sqq.) Quae nullum habent sensum in doctrina Protestantium et Modernistarum. Sed de his multo fusius in Tractatu de Ecclesia egimus.

III. **Quoad 3am partem.**

Miraculis et prophetiis credibilem esse Revelationem Christianam satis etiam constat ex Tractatu de Vera Religione. Sufficiat verba hic referre Concilii Vaticani (sess III, cap. 3, de Fide). "Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis

suæ argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quæ quum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata" (ex Encyc. Pii IX, supra citat. Denz. n. 1638 sq.)

Nota tamen illam certitudinem judicii de credibilitate non necessario eamdem esse apud omnes sed omnino respectivam, scilicet respectu habito ad statum imperfectionis intellectualis, in qua quis versatur. Hinc est quod pueri et rudes prudenter credunt fide humana ea quæ de divina revelatione a parentibus vel a parocho, aliisve magistris accipiunt, et sic notitiam pro suo captu suaque conditione certam sibi efformant, quod Christiana revelatio sit a Deo et ex consequenti credibilis ac credenda.

DIFFICULTAS.

Si ad actum fidei prærequiritur judicium credibilitatis fundatum in notitia de auctoritate et locutione Dei vel absolute vel respective certa, tunc qui jam susceperunt fidem possunt aliquando habere justam causam recedendi ab ea.

Respondeo nullo modo eamdem esse conditionem eorum qui magisterio Ecclesiæ edocti sunt et eos qui apud hæreticos baptizati fuerunt. His enim deest fundamentum dubium contemnendi, si semel exoriatur, quum innitatur suo proprio judicio. Econtra nunquam prudens motivum catholico inesse potest fidem rejiciendi vel etiam in dubium revocandi. "Quam multa enim, quam mira, quam splendida præsto sunt argumenta quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet divinam esse Christi religionem, et omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex cœlorum Domino accepisse, ac propterea nihil fide nostra certius,

nihil securius, nihil sanctius exstare, et quod firmioribus innitatur principiis." (Encyl. Pii IX sup. citat.) Nempe magistram habemus nostræ fidei universam Ecclesiam, quam tot ac tantis signis fulgentem aspicimus ut de ejus auctoritate prudens dubium exoriri non possit. Sciunt fideles suum Parochum cum Episcopo, Episcopum cum Summo Pontifice, Christi in terris vicario, idem sentire, idem docere; sciunt omnes summos Pontifices, absque interruptione, nunquam mutata fide, per tot sæcula, ad Petrum usque et ad ipsum Christum, legitimo ordine ascendere. Certe valde imprudens esset doctrinam tanta auctoritate gaudentem, propter exortam forte aliquam difficultatem in dubium deliberate revocare. Nihil tale vero invenitur apud Protestantes, qui, nullum admittentes authenticum in docendo magisterium, nonnisi in proprio uniuscujusque judicio inniti possunt. Non mirum igitur si in ipsis oriantur dubia, utique bene fundata.

Insuper Deus dat gratiam hæretico bonæ voluntatis ut errores suos agnoscat et deserat. Econtra, ne fideles relinquant veram fidem, errorique ne succumbant, præsto illis semper adest gratia sua Deus, "qui non deserit unquam nisi deseratur."

SCHOLION.

Actum fidei in re esse adultis omnino necessarium constat tum ex Apostolo dicente: "sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit" (Hebr. XI, 6); tum ex ratione, nam pro adultis medium necessarium ad justificationem est actualis quædam conversio ad Deum, finem supernaturalem, cujus quidem conversionis necessarium pariter initium est in intellectu per fidem. (II, II, q. 2, a. 3). Ex iisdem rationibus demonstratur quod

necessarius ille fidei actus debet explicite ferri saltem in duos articulos, nempe: quod sit Deus nobiscum supra naturæ ordinem communicans et quod habeat providentiam de mediis quibus ad ejus beatam societatem possimus pervenire. Nisi hæc enim explicite (sub confuso saltem conceptu) cognoscantur et credantur, impossibile erit elicere tum actum spei, tum charitatis, qui tamen est ultima ad justificationem dispositio extra sacramentum. (cf. II, II, q. II, a. 7, ad 3um).

Quid autem necessitate præcepti sit tenendum vide apud auctores Theologiæ moralis. Nunc quædam pauca dicenda remanent de ipso fidei habitu.

ARTIC. 3us. DE HABITU FIDEI.

I. Definitio virtutis fidei.

Virtus fidei **"est habitus mentis quo inchoatur vita æterna in nobis faciens intellectum assentire non apparentibus."** Quæ definitio distinguit fidem ab omnibus habitibus qui ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur: **"faciens intellectum assentire"** distinguitur fides ab **opinione, suspicione** et **dubitatione,** per quæ non est adhæsio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur: **"non apparentibus,"** distinguitur fides a **scientia** et **intellectu,** per quæ aliquid fit apparens. Per hoc quod dicitur: "habitus mentis **quo inchoatur vita æterna in nobis"** distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam.

Eadem definitio potest fusius exprimi his verbis: "Fides est virtus theologica a Deo infusa, inclinans nos ad firmiter assentiendum, ob divinam veracitatem, omnibus quæ Deus revelavit et per Ecclesiam nobis credenda proposuit." Sed hæc et similes definitiones sunt explicationes hujus apostoli sæpius jam

citatæ: "Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium," quam pulcherrime exponit S. Thomas" (II, II, q. IV, a. 1). "Substantia enim, inquit, solet dici prima inchoatio cujuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio, puta, si dicamus quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiæ, quia scilicet in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas; in hoc enim speramus beatificari quod videbimus aperta visione veritatem cui per fidem adhæremus."

"Jesu, quem velatum nunc aspicio
Oro, fiat illud quod tam sitio,
Ut te, revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuæ gloriæ"

"Habitudo autem fidei actus ad objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur "argumentum non apparentium," et sumitur argumentum pro argumenti effectu; per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero; unde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum; unde alia littera habet 'convictio', quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis igitur in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quod **'Fides est habitus mentis quo inchoatur vita æterna in nobis faciens intellectum assentire non apparentibus.'**"

II. **Subjectum virtutis fidei.**

Virtus fidei **est in intellectu sicut in subjecto.** Credere enim est immediate actus intellectus, quia objectum hujus

actus est verum quod proprie pertinet ad intellectum; et ideo necesse est quod fides, quæ est proprium principium hujus actus sit in intellectu, sicut in subjecto.

Sed utrum, præter habitum quo perficitur intellectus, adhuc requiratur aliquis specialis habitus in voluntate, cujus habitus exclusivum munus esset imperare fidei actum? Affirmant aliqui; sed, uti videtur, absque fundamento. Sufficit enim gratia actualis in iis, in quibus fides est informis, et charitatis habitus in iis qui sunt in statu gratiæ.

III. **De fide formata et informi.**

Charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur. "Actus enim voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum; id autem a quo aliquid speciem sortitur se habet ad modum formæ in rebus naturalibus; et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur; tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem; hoc autem bonum, quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis; et ideo charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur." (II, II, q. IV, a. 3).

Ex hoc sequitur quod **fides informis** non habet rationem virtutis perfectæ; quia, etsi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Cum enim credere sit actus intellectus **assentientis vero ex imperio voluntatis,** ad hoc quod iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est ut infallibiliter intellectus tendat in suum objectum, quod est verum; aliud autem est ut voluntas infallibiliter ordinetur ad ultimum finem propter quem assentit vero." (loc. cit. a. 4).

IV. **Quærit S. Thomas** (q. V, a. 4) utrum fides possit esse major in uno quam in alio, et ita respondet: "Quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo ex objecto, alio modo, secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei potest dupliciter considerari: uno modo, secundum formalem rationem, alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet: Veritas Prima; unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus; sed ea quæ materialiter credenda proponuntur sunt plura et possunt accipi magis vel minus explicite; et secundum hoc potest unus homo plura explicite credere quam alius . . . Si vero consideratur fides secundum participationem subjecti, potest fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectus propter majorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis propter majorem promptitudinem seu devotionem vel confidentiam."

V. **Peccata contra fidem.**

Peccatum oppositum fidei secundum suum principalem actum, qui est credere, est infidelitas, quæ dicitur infidelitas proprie dicta et hæresis.

(a) Infidelitas autem dupliciter accipi potest: **negative** nempe et **positive.** Priori modo in iis est qui nihil audierunt de fide; et non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Posteriori modo, est in iis quibus fides proposita est, sed qui eam respuerunt, juxta illud Isaiæ: "Quis credidit auditui nostro?" Et in hoc proprie perficitur ratio infidelitatis; et secundum hoc, infidelitas est peccatum, et quidem peccatorum maximum. "Omne enim peccatum formaliter consistit in aversione a Deo; unde tanto aliquod peccatum est gravius quanto per ipsum homo magis a

Deo separatur; per infidelitatem autem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet." (II, q .X, a. 1, 3).

(b) Hæreticus proprie dicitur ille qui, post susceptam in baptismatis sacramento christianitatem, non accipit ab Ecclesiæ magisterio regulam credendorum sed aliunde eligit sibi normam sentiendi de rebus fidei et doctrina Christi, sive privatum sequatur judicium sive alios religionis doctores.

Hæretici sunt **formales**, si ipsis auctoritas Ecclesiæ sit sufficienter nota; **materiales vero** si invincibili ignorantia laborantes circa Ecclesiam, bona fide eligunt aliam regulam directricem. Ipsis, ut constat, hæresis non imputatur ad peccatum. Sed ne materialiter quidem est hæreticus ille qui ex corde Ecclesiæ docentis auctoritati adhærens, negat tamen aliquod punctum ab Ecclesia definitum, quia illud nescit fuisse definitum, aut doctrinam admittit Ecclesiæ doctrinæ contrariam, quia credit hanc esse veram Ecclesiæ doctrinam. Hucusque de Fide.

CAPUT TERTIUM
DE SPE.

Quæ ad spem pertinent paucis absolvemus, tum quia nulla est de ea quæstio multum difficilis, tum quia temporis augustia premimur.

ARTIC. I[us]. DE NATURA SPEI.

Spes communiter definitur **"Virtus, per quam cum certa fiducia futuram beatitudinem et media illius assequendæ expectamus per Dei auxilium."**

"Sed quia habitus cognoscuntur per actus et actus per objecta, ad cognoscendum an spes sit virtus oportet considerare de ratione actus ejus.

(a) Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivæ virtutis tendentem in bonum; non quidem ut jam habitum, ut gaudium et delectatio, sed tanquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas.

Differt tamen spes a desiderio in duobus; primo quidem quia desiderium est communiter cujuscumque boni, et ideo attribuitur concupiscibili, spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi, et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicujus boni absolute, absque consideratione possibilitatis vel impossibilitatis illius, sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci; importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi. **Ergo sic in objecto spei, quatuor considerantur: primo quidem, quod sit bonum, per quod differt a timore; secundo quod sit boni futuri, per quod differt a gaudio vel delectatione; tertio quod sit boni ardui, per quod differt a desiderio; quarto quod sit boni possibilis, per quod differt a desperatione.**

(b) Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno **modo per propriam potestatem**; alio **modo per auxilium alterius**; nam quæ per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius; et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo objecta; scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cujus auxilio innititur.

Summum autem bonum quod est beatitudo æterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom. VI, 23, "Gratia Dei, vita æterna"; et ideo spes adipiscendi vitam æternam habet duo objecta; scilicet ipsam vitam æternam quam quis sperat, et auxilium divinum a quo sperat; sicut etiam fides habet duo objecta, scilicet rem quam credit, et veritatem primam cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis nisi inquantum inhæret testimonio veritatis primæ, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes. XV, 6: "Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam"; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhæret auxilio divinæ potestatis ad consequendum vitam æternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, hoc esset vitiosum, secundum illud Jerem. XIII, 5, "Maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum." Sic igitur sicut formale objectum fidei est veritas prima, per quam, sicut per quoddam medium assentit his quæ creduntur, quæ sunt materiale objectum fidei; ita etiam formale objectum spei est auxilium divinæ potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt

materiale objectum spei. Sicut ergo ea quæ creduntur materialiter omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata; sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a Filio Dei assumptum in unitate personæ; ita etiam omnia quæ materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum quod est fruitio Dei; in ordine enim ad hanc fruitionem speramus adjuvari a Deo, non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis." (De Spe. q. unica, a. 1. Quæst. Disp. cf. II, II, qq. 17 and 18).

ARTIC. 2us. DE OBJECTO SPEI.

Igitur 1° **primarium objectum materiale spei est beatitudo æterna,** seu ipse Deus possidendus; quod constat multis Scripturæ testimoniis: "Noli timere Abram, ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis." (Genes. XV, 1).

"Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Et omni qui habet hanc spem in eo sanctificat se, sicut et ille sanctus est" (I Joan. III, 2).

"Abundantius volens Deus ostendere pollicitationis heredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem; quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam et incedentem usque ad interiora velaminis, ubi præcursor pro nobis introivit Jesus, secundum ordinem Melchisedech pontifex factus in æternum." (Ad Hebr. VI, 19 sqq.)

2°. **Ad secundarium vero objectum materiale spei pertinent omnia bona creata** quæ adjuvare nos possunt ad æternam beatitudinem consequendam, quod pul-

cherrime exponit S. Thomas, ubi de oratione dominica (II, II, q. 83, a. 7) "Quia enim oratio est quodammodo desiderii nostri interpres apud Deum, illa recte solum orando petimus quæ recte desiderare valemus; in oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ recte desiderare possumus sed etiam eo ordine quo desideranda sunt. Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio nostro finis, qui est Deus, et ea quæ sunt ad finem sive per se, tum directe, tum indirecte, sive per accidens. Hinc dicitur: "adveniat regnum tuum," per quod petimus ad gloriam regni Dei pervenire; dein: "fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra," quia beatitudinem meremur Deo obediendo; et "panem nostrum quotidianum da nobis hodie," sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta, sive intelligatur etiam de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus." Ac demum: "dimitte nobis debita nostra, etc," quibus petimus a Deo remotionem eorum quæ impedire possunt quominus vitam æternam assequamur."

3°. **Objectum vero formale spei nullum aliud** videtur esse præter auxilium divinæ potestatis et pietatis fidelitate in promissis obligatæ. Quod pariter constat ex multis locis S. Scripturæ. Satis erit pauca seligere. Miserere mei, Deus, quoniam in te confidit anima mea, et in umbra alarum tuarum sperabo" (Ps. LVI, 13 "Dominus firmamentum meum . . . Deus meus adjutor meus et sperabo in eum" (Ps. XVII, 3 cf. LXX, 1-3, LXI, 8). "Confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in sæculum misericordia ejus . . . Dominus mihi adjutor, non timebo quid faciat mihi homo . . . (Ps. CXVII per totum) "Scapulis suis obumbrabit tibi et sub pennis ejus sperabis" (Ps. XV per totum; cfr. LXXII, 1-28). Hæc

autem auxilia promisit Deus etiam cum juramento, ut constat ex testimoniis supra citatis "Homines enim per majorem sui jurant et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum. In quo abundantius volens Deus ostendere pollicitationis heredibus immobilitatem consilii sui interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem. (Hebr. VI, 16 seqq.)

Nota—Licet spes necessario radicatur in amore concupiscentiæ, cujus formale objectum est bonitas Dei quoad nos, ejus tamen actus est honestus, licet non sit tam perfectus quam actus charitatis, cujus objectum est bonitas Dei in se, ut modo videbimus. Est honestus, quia nullo modo in spe Deum ordinamus ad nos sed econtra nos ordinamus ad Deum, sicut ad finem, in quo solo potest mens nostra quiescere perfecte.

Artic. 3us. DE CERTITUDINE, NECESSITATE ET AMISSIONE SPEI.

(a) **Nunc ad certitudinem** actus spei quod attinet, dicendum est quod certus est ex parte Dei, qui fidelis est suis promissis atque omnia potest, sed est incertus ex parte nostra, quatenus possumus divinæ gratiæ resistere et deficere in via. Hinc (Philip. II, 12) dicitur, "Cum metu et tremore vestram salutem operamini."

(b) **Spes est necessaria et quidem** necessitate medii ad justificationem, ut dicitur Conc. Trid. sess. VI, cap. 6. Sine actu enim spei non potest fieri in adulto conversio actualis ad salutis auctorem.

(c) **Spes autem amittitur per peccatum infidelitatis,** quum sit "fides sperandarum substantia rerum," dein per **peccatum desperationis,** qua "homo non sperat se bonitatem Dei participare"; et demum **per præsump-**

tione, qua quis peccare potest **dupliciter:** primo, si teneat se pervenire posse ad beatitudinem supernaturalem absque divinæ gratiæ auxilio; secundo si speret se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine merito. Hæc autem præsumptio est proprie species peccati in Spiritum Sanctum, quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur auxilium Spiritus Sancti per quod homo revocatur a peccato (Ita S. Thomas, II, II, q. XXI, a. 1).

Hæc de Spe. Sed adhuc excellentior via remanet demonstranda scilicet charitas (I Cor. XII, 31).

CAPUT QUARTUM

DE CHARITATE.

Diximus hucusque de virtutibus in communi, dein de fide et de spe. Nunc "æmulamini charismata meliora. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Si linguis hominum loquar, et angelorum, charitatem autem non habeam factus sum velut æs sonans, et cymbalum tinniens. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam; et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest "Qui autem diligit . . . legem implevit . . . plenitudo legis est dilectio," "qui autem non diligit manet in morte . . . Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas." (I Cor. XII, 31, XIII, 1 sqq.; Rom. XIII, 8, 10; I Joan. III, 14) De qua nunc agendum est; et primo, quidem, de ipsa charitate,—secundo, de objecto charitatis,—tertio, de cessatione charitatis per quodlibet mortale peccatum,—quarto, de perfectione charitatis in hac vita.

ARTIC. 1um. DE IPSA CHARITATE.

Propositio 14a. **Charitas est amor benevolentiæ amicalis ad Deum, secundum quod in ordine ad supernaturalem beatitudinem se communicat.**

DECLARATUR PROPOSITIO.

I. **Quoad 1am partem.**

Differentiam quæ est inter amorem concupiscentiæ, in quo spes radicatur, et amorem benevolentiæ, in quo

consistit charitas, ita exponit S. Thomas (De Charit. q. unica, art 2) "Ad hoc, inquit quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, inquantum admittitur ad participandum bonum alicujus civitatis, et efficitur civis illius civitatis, competunt ei virtutes quædam ad operandum ea quæ sunt civium et ad amandum bonum civitatis, ita quum homo per divinam gratiam admittatur in participationem cœlestis beatitudinis, quæ in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatæ societatis quæ vocatur cœlestis Jerusalem, secundum illud Ephes. II, 19, "Estis cives sanctorum et domestici Dei." Unde homini sic ad cœlestia adscripto competunt quædam virtutes gratuitæ quæ sunt virtutes infusæ; ad quarum debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis objectum. Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter; uno modo ut habeatur, alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicujus civitatis ut ei dominetur; quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem, quod bonum politicum facit, in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt, sed amare illud bonum secundum se ut permaneat et diffundatur et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum; et hæc est charitas qu...

per se diligit et proximos qui sunt capaces beatitudinis sicut seipsos; et quæ repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod charitas non solum est virtus sed potissima virtutum."

II **Quoad 2am partem.**

Charitas est amicitia vera cum Deo, in quantum in ordine ad supernaturalem beatitudinem se communicat. Dicitur enim apud Joan. (XV, 15) "Jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus ejus; vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo nota feci vobis." (cfr. totum caput.) "Non enim quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia; quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus; si autem rebus amatis non bonum velimus sed ipsum earum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum aut equum aut aliquid hujusmodi, non est amor amitiæ sed cujusdam concupiscentiæ; ridiculum enim est dicere, quod aliquis habet amicitiam ad vinum vel ad equum; sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ, sed requiritur quædam mutua amatio, quia amicus est amico amicus: talis enim mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione; cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari de qua quidem communicatione dicitur I Cor. I, 9, 'Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus'; amor autem super hanc communicationem fundatus est charitas, unde manifestum est quod charitas amicitia quædam est hominis ad Deum" (II, II, q. XXIII, a. 1, c.) Hinc dicitur etiam (I Joan IV, 16). "Qui manet in charitate. in Deo manet et Deus in eo."

ARTIC. 2us. DE OBJECTO CHARITATIS.

Propositio 15a. **Objectum materiale charitatis primarium est Deus, quatemus in ordine ad æternam beatitudinem se communicat—objectum materiale secundarium est generatim omnis qui divinam beatitudinem participat aut participare potest,—objectum vero formale est absoluta perfectio seu bonitas Dei.**

PROBATUR PROPOSITIO.

I. **Quoad 1^{am} partem.**

1°. **Ex Scripturis.**

"Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua, hoc est maximum et primum mandatum" (Matt. XXII, 37).

2°. **Ex Ratione.**

"Unaquæque amicitia respicit principaliter id, in quo principaliter invenitur illud bonum super cujus communicatione fundatur; sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus; amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces; et ideo principaliter et maxime Deus est charitate diligendus; ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans" (II, II, q. XXVI, a. 2, c).

II. **Quoad 2^{am} partem.**

1°. Ex Scripturis; idem enim mandatum quo jubemur Deum amare super omnia præcipit etiam ut proximum diligamus propter Deum "Secundum autem simile est huic; Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ"

(Matt. XXII, 39). "Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum (I Joan. IV, 21).

2°. Ex Ratione. Omnia breviter et pulchre exponit S. Thomas "Amicitia charitatis, inquit, super communicatione beatitudinis fundatur; in qua quidem communicatione **unum** est quod consideratur ut principium influens beatitudinem scilicet Deus; **aliud** est beatitudinem directe participans scilicet homo et angelus; **tertium** autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet, corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa; id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile; vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione; et secundum hoc sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum." (II, q. XXV. a. 12, cf. de Charit. q. unic. a. 7).

Nota tamen quod plus debet homo seipsum diligere quam proximum. Dicitur enim: "Diliges proximum sicut teipsum." (Matth. XX, 33). Ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum est sicut exemplar dilectionis, quæ habetur ad alterum; sed exemplar potius est quam exemplatum; ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum. Et hujus signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati quod contrariatur participationi beatitudinis ut proximum liberet a peccato." (q. XXVI, a. 4, cf. q. XXVI per totum et de Charit. q. unic. a. 8).

III. **Quoad 3am partem.**

Hæc pars sufficienter constat ex dictis in prima propositione. In hoc enim differt amor charitatis ab amore concupiscentiæ, ut per charitatem Deum diligamus non jam propter bonum nostrum, sed eum diligamus sub

ratione finis simpliciter ultimi, i. e. sub ratione boni supremi, cujus, glorificationis causa, volumus esse omnia nostra et quidquid in nobis perfectionis et beatitudinis esse potest. Hinc dicitur (Rom. XIV, 7 seq.) "Nemo enim nostrum sibi vivit et sibi moritur. Sive enim vivimus, Domino vivimus; sive morimur, Domino morimur. Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus"; et (1 Cor. X, 31) "Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite."

ARTIC. 3[us]. DE CESSATIONE CHARITATIS PER QUODLIBET PECCATUM MORTALE.

Diximus quod fides et spes remanere possunt, etiam charitate amissa, amittuntur tantum per peccata eis contraria. Charitas autem amittitur per quodvis peccatum mortale. "Quicumque enim præeligit aliquod alteri, illud quod præeligit magis amat; unde, quia homo magis amat propriam vitam et sui consistentiam quam voluptatem, quantumcumque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suæ vitæ infallibiliter peremptivam . . . Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum et ei inhærere. Unde manifestum est quod quicumque mortaliter peccat ex hoc ipso magis amat aliud bonum quam Deum. Si enim magis amaret Deum, præeligeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione charitatis quod Deus super omnia diligatur; unde omne peccatum mortale charitati contrariatur.

Charitas enim hominibus a Deo infunditur. Quæ autem ex infusione divina causantur non solum indigent actione divina in sui principio, ut esse incipiant, sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse; sicut illuminatio aeris indiget præsentia solis, non solum quum

primo aer illuminatur, sed quamdiu illuminatus manet; et propter hoc si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere; et similiter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animæ ad Deum, per hoc quod aliquid aliud præfert Deo, intercipitur influxus charitatis et desinit esse charitas in homine, secundum illud (Isai. LXIX, 2) 'Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum.' Sed quum rursus mens hominis redit ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo, (quod tamen sine divina gratia esse non potest) iterato ad statum charitatis redit" (De charit. quæst. unic. a. 6).

ARTIC. 4us. DE PERFECTIONE CHARITATIS IN HAC VITA.

Quæ spectant ad charitatem his concludemus verbis S. Thomæ, quibus respondet huic quæstioni: Utrum possibile sit charitatem esse perfectam in hac vita? "Perfectum, inquit, tripliciter dicitur; uno modo **perfectum simpliciter**; alio modo, perfectum **secundum naturam,** tertio modo **secundum tempus.**

Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest.

Perfectum autem secundum naturam dicitur cui non deest aliquid eorum quæ nata sunt haberi a natura illa; sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit, sed quia nihil ei deest eorum per quæ homo natus est intelligere.

Perfectum secundum tempus dicimus, quando nihil deest alicui eorum quæ natum est habere secundum tempus illud; sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quæ requiruntur ad hominem, secundum ætatem illam. Sic igitur dicendum quod charitas perfecta

simpliciter a solo Deo habetur; charitas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Charitas autem perfecta secundum tempus etiam in hac vita haberi potest.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod, quum actus et habitus speciem habeant ex objecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Objectum autem charitatis est summum bonum. Charitas ergo est perfecta simpliciter quæ in summum bonum fertur in tantum quantum diligibile est. Sed sic perfecta dici potest sola charitas Dei qua diligit seipsum.

Sed tunc secundum naturam rationalis creaturæ, charitas dicitur esse perfecta quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita ne totaliter mens ejus in Deum feratur ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum sicut ad finem avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem sæcularium rerum; quia, ut dicit Apostolus (1 Cor. VII, 33) 'qui cum uxore est sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placat uxori et divisus est,' i. e. cor ejus non movetur tantum in Deum.

Tertio modo, ex infirmitate præsentis vitæ, cujus necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari et retrahi ne actualiter mens feratur in Deum, dormiendo, comedendo et alia hujusmodi faciendo, sine quibus præsens vita duci non potest; et ulterius ex ipsius corporis gravitate anima deprimitur ne divinam lucem in sua essentia videri possit, ut ex tali visione charitas perficiatur; secundum illud Apostoli (2 Cor. V, 6) 'Quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem?"

Homo autem in hac vita potest esse sine mortali peccato avertente ipsum a Deo; et iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit (I Cor. VII, 32) 'Qui sine uxore est sollicitus est de his quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo.' Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, charitas esse potest perfecta in hac vita; non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti, et ideo illam perfectionem charitatis quæ erit post hanc vitam, nullus in hac vita potest habere, nisi sit viator et comprehensor simul; quod est proprium Christi." (De Charit. quæst. unic. a. 10).

CONCLUSIO.

Eia ergo satagamus ut, omnibus hujus mundi sæcularibus negotiis non jam implicati, hanc, quæ in hac vita possibilis est charitatis perfectionem assequamur, et Deum, summum atque incommutabile Bonum, vere ex toto corde et in tota anima et in tota mente diligamus. Amen.

VIVAT JESUS ET MARIA!